नासदीयसूक्तभाष्य

पूर्वार्ध

शंकर रामचंद्र राजवाडे

कृत

1927

पुणें

प्रथमावृत्तीच्या सहस्र प्रतींपैकीं

या प्रतीचा अनुक्रमांक

97

मुद्रक—अनंत सखाराम गोखले, विजय छापखाना, ५७० शनवार, पुणें
प्रकाशक—शंकर रामचंद्र राजवाडे, अग्निहोत्रमंदिर, २८६ सदाशिव, पुणें

पितृदेवस्मरणार्थ

प्रस्तावना

हा ग्रंथ निर्द्वंद्वाच्या भाषेंत आहे. ह्या भाषेंत बोलावयास लागणें व ती बोललेली समजणें हें खऱ्या वैदिक ज्ञानाचें लक्षण आहे. जेथें ज्या काळीं ह्या ज्ञानाकडे मनुष्याची दृष्टि वळते तेथें त्या काळीं व्यष्टीचें व समष्टीचें भाग्य उदयास येतें. उलट, जो समाज व जे लोक भाग्यहीन मतिमंद असतात त्यांना तें जवळ असून हि साक्षात्कारितां येत नाहीं. अशी सद्यःकालीन वैदिक समाजाची स्थिति आहे. हा समाज पुनरपि आपल्या प्राचीन वैभवशिखरावर चढणें किंवा चालू अधोगतीच्या मार्गावर जगतांतून कायमचा नष्ट होणें हें या ज्ञानाचें बीज त्याचे ठिकाणीं कसें रुजतें व त्याला कोंब कसा फुटतो यावर अवलंबून आहे. या ज्ञानाच्या जलसेकानें वैदिक संस्कृतीचा वृक्ष एकदां फोंफावला म्हणजे तो एका च वर्णाला, जातीला, समाजाला किंवा राष्ट्राला काय पण अखिल मानववर्गाला उपकारक होणारा आहे. असा हा निर्द्वंद्वाच्या भाषेंत धर्मार्थकाममोक्षांचा उलगडा करणारा ग्रंथ कोणाकरितां आहे? सर्वांकरितां आहे व कोणा हि करितां नाहीं. नित्य नवीन उदयाचलावर येणाऱ्या भावी दिव्य काळाकरितां आहे; प्रतिक्षणीं भूताच्या अंधकारांत गडप होऊन जाणाऱ्या चालू वर्तमानकाळाकरितां नाहीं. पुढील अनसूयु, श्रद्धावान्, जिज्ञासु, शुचिव्रतांकरितां आहे; मागील असूयावान्, अश्रद्दधान, अज्ञ, अव्रताशुचींकरितां नाहीं. उद्यांच्या सूर्योदयाबरोबर प्रकट होणाऱ्या तेजस्वी, ओजस्वी, सहस्वी, हरस्वी, मनस्वी, वर्चस्वी, जयिष्णु, वर्धिष्णु, प्रभविष्णूंकरितां आहे; आजच्या सूर्यास्ताबरोबर गतचेष्ट होणाऱ्या तेजोहीन, विचारभ्रष्ट, क्षुण्णमनस्क, निर्विण्णचित्त, शून्यहृदय,

स्तब्धक्रिय, परापजित, दिङ्मूढ, हतप्रभांकरितां नाहीं. कारण हें परमेष्ठीनें पाहिलेलें व प्रजापतीनें अवलंबिलेलें परमात्मज्ञान आहे. अर्थात् तें प्रजेकरितां म्हणजे पुढें जन्मणारांकरितां आहे, मागील मुमूर्षूकरितां नाहीं. परंतु तसें च तें प्रकर्षानें जन्म पावणारांकरितां आहे, निकृष्ट जन्म पावलेल्यांकरितां नाहीं हें हि त्याबरोबर लक्षांत बाळगणें अत्यावश्यक आहे.]

पुणें, विजयादशमी
प्रभवनाम सं० शके १८४९ } शंकर रामचंद्र राजवाडे

विषयानुक्रमणिका

यांना गणतां येईल काय ? (१४६). जीवन्मुक्त आणि विदेहीमुक्त यांची तुलना. योगी आणि संन्यासी. योग आणि त्याग, त्याग आणि संन्यास. 'तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते' (१४९). संन्यासी आणि योगी. विदेहीमुक्त आणि जीवन्मुक्त. योगाभ्यास आणि पुनर्जन्म (१५२). जीवन्मुक्ताचा कर्मयोग. मिथ्याचारी आणि सत्याचारी. जीवन्मुक्ताचा मार्ग आणि विदेहीमुक्ताचा मार्ग. गीतेंतील कर्मयोग्याचें वर्णन. सात्त्विक, राजस आणि तामस त्याग. गीतेंतील त्रिगुणातीताचें वर्णन (१५६). कर्मयोग आणि संन्यास. मुक्तात्म्याचीं दोन रूपें. निराकाराचा प्रकृतिपुरुषरूप द्विलिंगी आकार. संन्यासांत कर्म आणि कर्मांत संन्यास. संन्यास शब्दाची गीतेनें केलेली मार्मिक व्याख्या (१५९). कर्म आणि ज्ञान. योगनिष्ठा आणि सांख्यनिष्ठा. एकांगी कर्म आणि एकांगी संन्यास. योग्याचें नियतकर्म. सांख्य व योग. योग व संन्यास. स्थितप्रज्ञ आणि स्थितधी. मिथ्याचारी संन्याशी आणि सत्याचारी त्यागी. ब्रह्मनिर्वाण कोणाला मिळतें ? निर्द्वंद्वावस्थेप्रत पोंचलेल्या कर्मयोग्याचें द्वंद्वस्वरूप (१६३). चित्तशुध्यर्थ कर्माचरण आणि लोकसंग्रहार्थ कर्माचरण (१६६). लोकसंग्रहाकरितां कर्मयोग का कर्मसंन्यास ? निष्काम कर्माचरणाचें स्वरूप. आश्रमचतुष्टयाची कर्माला व संन्यासाला धरून व्यवस्था (१६८). धार्मिक विधिनिषेधांचें स्वरूप. योग व त्याग. यज्ञ, दान, तप. वर्णाश्रमधर्मांत यज्ञाचें माहात्म्य. संन्यासाला महत्त्व देणारे धर्मपंथ. गृहस्थाश्रमाचें महत्त्व करणारे धर्ममार्ग. ब्रह्मचारी व संन्यासी. वेदांतील ऋणत्रय. मनूचें पुष्टीकरण. संन्यास आणि मोक्ष. लोकसंग्रह आणि संन्यास. ब्रह्मचर्यांतून संन्यास. शंकर आणि मध्व यांच्या संन्यासाची योग्यता. आचार्यपीठाधिष्ठित मठीय संन्याश्यांचें स्वरूप (१७४). आश्रमचतुष्टयांतील चतुर्थाश्रम कोणाला विहित आहे ? वर्णाश्रमधर्मांतील मोक्षप्राप्तीचे अनेकविध मार्ग. बौद्धधर्मांतील निर्वाणाचा एकच मार्ग. बौद्ध निर्वाण आणि शांकरमोक्ष. वर्णाश्रमधर्मांतील ब्राह्मणक्षत्रियांचे आदर्श. याज्ञवल्क्याचा अत्याश्रमी संन्यास. जाबालोपनिषदांतील वेदविरुद्ध विधान. विरजेचें स्वरूप. प्रव्रज्या केव्हां व कोणाला ? मिथ्या विरजा आणि वृथा प्रव्रज्या. ज्ञानेश्वराचा बाप. जाबालोपनिषदांतील वैदिक धर्माच्या विनाशाचें व बौद्धधर्माच्या उदयाचें बीज (१७७). जाबालोपनिषदांतील उतारा. त्याचा मराठी अर्थ. हा जाबाल कोण ? त्याची छांदोग्योपनिषदांतील कथा.

श्री

नासदीयसूक्तभाष्य

नासदीयसूक्त हें सप्त-ऋचात्मक सूक्त ऋग्वेदाच्या १० व्या मंडलांत १२९ वें असून याचा छंद त्रिष्टुप्, ऋषि परमेष्ठीनामक प्रजापति, व देवता परमात्मा आहे.

ऋग्वेदाचे शाकल आणि बाष्कल असे दोन संहिताभेद आहेत. शौनकाच्या मताप्रमाणें शाकलशाखेपेक्षां बाष्कलशाखेंत आठ ऋचा जास्त आहेत. शाकलसंहितेंत एकंदर सूक्तसंख्या १०१७ आहे. त्यांत सदर नासदीयसूक्त अति लहान म्हणजे केवळ सप्त ऋचात्मक आहे. तथापि त्यांतील विषयाकडे पाहतां तें अपूर्व आहे. त्याचा आरंभ 'नासदासीन्नोसदासीत्' अशा प्रकारचा असल्यामुळें त्यांतील पहिल्या शब्दांवरून त्याला 'नासदीयसूक्त' हें नांव प्राप्त झालें आहे. ऋग्वेदाचे दहा मंडलांत एक व आठ अष्टकांत एक असे दोन निरानिराळे विभाग आहेत. दशमंडलांतील विभाग प्राचीन असून ते मंत्रद्रष्टे ऋषि व त्यांचीं गोत्रें यांवरून

झाले आहेत. अष्टाष्टकांतील विभाग अर्वाचीन असून ते मंत्रपठनाच्या सोईला धरून गणितानें बनविले आहेत, आणि त्यांना अनुसरून सायणाचार्यांच्या 'माधवीयवेदार्थप्रकाश' नामक भाष्याची रचना आहे. ह्या सर्व दहा मंडलांतील किंवा आठ अष्टकांतील मंत्रसमूहाला 'ऋग्वेदसंहिता' हें नांव आहे. तथापि तिच्या दहा मंडलात्मक विभागांना धरून तिला 'दाशतयी' व आठ अष्टकात्मक विभागांना धरून 'चतु:षष्टि' अशीं दुसरीं नांवें आहेत. कारण प्रत्येक अष्टकांत आठ याप्रमाणें आठ अष्टकांत मिळून अध्यायांची संख्या चौसष्ट आहे. या संहितेंत गद्यभाग बिलकुल नाहीं. सर्व मंत्र ऋचात्मक आहेत. व ऋचा निरनिराळ्या छंदांत सस्वर म्हणण्याची व्यवस्था आहे. ऋग्वेदांत अशा ऋचा दहा हजारांवर असल्यामुळें आणि इतक्या ऋचा दुसऱ्या कोणत्या हि वेदांत नसल्यामुळें त्याला बह्वृचवेद अशी संज्ञा आहे. या वेदाचा शौनकानें जो पदपाठ केला आहे त्यांत प्रत्येक ऋचेंतील पदें निरनिराळीं तोडून दाखविलीं आहेत आणि पुन: तीं स्वतंत्रपणें पठणाच्या स्वरांत बसविलीं आहेत. त्यांची एकंदर संख्या १५३८२६ आहे. या वेदाचा कात्यायनानें सर्वानुक्रम केला आहे. त्यांत प्रत्येक सूक्तांतील ऋषींचीं नांवें, देवतांचीं नांवें, ऋचांची संख्या, त्यांचे छंद, आणि कर्ममार्गांतील त्यांचे विनियोग ओळीनें देण्यांत आले आहेत. मंडलविभागांत मंडलाचे पोटांत अनुवाक, व अनुवाकाचे पोटांत सूक्तें असे उपविभाग आहेत; तर अष्टकविभागांत अष्टकाचे पोटांत अध्याय, व अध्यायाचे पोटांत वर्ग असे उपविभाग आहेत. प्रस्तुत [नासदीयसूक्त हें ऋग्वेदसंहितेच्या १० व्या मंडलाच्या ११ व्या अनुवाकांतील १ लें सूक्त, दहाव्या मंडलांतील १२९ वें सूक्त व संपूर्ण संहितेंतील ९५५ वें सूक्त आहे] तसें च तें आठव्या अष्टकाच्या ७ व्या अध्यायांतील १७ व्या वर्गांत दाखल आहे. [या सूक्तांत ७ ऋचा असून त्या सर्व त्रिष्टुप् छंदांत

आहेत. या आर्ष छंदांत ११।११ अक्षरांचे चार चरण असतात आणि त्यांत मात्रा न मोजतां अक्षरें मोजण्यांत येतात.]

[सदर सूक्ताचा ऋषि परमेष्ठी नामक प्रजापति आणि देवता परमात्मा आहे. यांतील विषय सृष्टि निर्माण करणाऱ्या परमात्म्याचें 'भाववृत्त' म्हणजे त्याचा स्वभाव आणि क्रियाकर्तृत्व यांचें वर्णन आहे. हें वर्णन सर्व उपनिषदांतील अध्यात्मज्ञानाच्या शिरःस्थानीं आहे. कारण ईशावास्योपनिषदाच्या आरंभीं म्हटल्याप्रमाणें 'ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत्' या प्रकारें हें सर्व जगत् ज्या ईशानें व्यापून टाकलें आहे त्या स्वयंभु ईशाचें रूप सृष्टि निर्माण होण्याच्या अगोदर कसें होतें त्याचें च येथें मुख्यतः विवरण आहे.] ईशावास्योपनिषत् हें सर्व उपनिषदांत ज्येष्ठ व श्रेष्ठ आहे. कारण तो शुक्लयजुर्वेदाच्या वाजसनेयी संहितेचा शेवटचा अध्याय आहे. अर्थात् अशा उपनिषदांत आरंभापासून जो ईश प्रतीयमान आहे त्याच्या च स्वरूपाचें आविष्करण प्रस्तुत नासदीयसूक्तांत असल्यामुळें वास्तविक रीत्या हें सूक्त उपनिषदाच्या वर्गांत दाखल होण्यास पाहिजे होतें. मग तें कां झालें नाहीं हें समजत नाहीं. कदाचित् औपनिषदिक वाङ्मय वैदिक संहितांनंतर पुष्कळ काळानें उत्पन्न झालें असल्यामुळें आणि ईशावास्योपनिषत् हें वाजसनेयी संहितेच्या खिल अध्यायांपैकीं शेवटचा अध्याय असल्यामुळें तो जसा त्यांत सहज समाविष्ट झाला तसें तत्पूर्वीचें फार जुनें ऋग्वेदीय नासदीयसूक्त समावेश पावूं शकलें नाहीं. तथापि [हें सूक्त सर्व उपनिषदांचें उपनिषत् आहे यांत मात्र संदेह नाहीं. वेदान्ततत्त्वज्ञान उपनिषदांपासून सुरू झालें असें म्हटलें तर वैदिकतत्त्वज्ञान त्यापूर्वी किती उच्च दर्जाला पोंचलें होतें हें या सूक्तांतील विषय पाहून तेव्हां च ध्यानांत येतें. याप्रकारें वैदिकतत्त्वज्ञान हें साक्षात् सांहितिक तत्त्वज्ञान व वेदान्ततत्त्वज्ञान हें औपनिषदिक तत्त्वज्ञान असल्यामुळें

या दोहोंना जोडणारा मधला दुवा म्हणजे ईशावास्योपनिषत् होय. कारण तो एका बाजूनें संहितेंतील शेवटचा अध्याय आहे तर दुसऱ्या बाजूनें उपनिषदांतील पहिलें उपनिषत् आहे. अशा ईशावास्याच्या पलीकडच्या नासदीय सूक्तांतील विषय अवलोकन केल्यावांचून वेदान्ततत्त्वज्ञानाचा च काय पण जगतांतील कोणत्या हि तत्त्वज्ञानाचा नीट उलगडा होणार नाहीं.] आतां या सूक्तांत कोणी म्हणतात संशयाची भाषा आहे. पण ती त्यांची चूक आहे. जेथें 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' अशा परम वस्तूचें स्वरूप दाखवावयाचें ह्मणजे अनिर्वचनीयाला वचनांत व ज्ञानातीताला ज्ञानांत आणावयाचें तेथें जी भाषा योजण्यास युक्त ती च येथें योजिली आहे. ती न समजल्या कारणानें क्वचित् एखादा मंदमति वाचक जरी संशयाच्या भोंवऱ्यांत सांपडला तरी तत्त्वदर्शी योजक मात्र संशयाच्या बाहेर आहे हें खास. येथें संशयवादाचें बीज नाहीं. किंबहुना संशयाचें छेदन करण्याकरितां च प्रस्तुत सूक्ताची प्रवृत्ति आहे. 'हें नाहीं तें नाहीं,' 'असें नाहीं तसें नाहीं' याप्रकारें सर्व द्वंद्वसृष्टीच्या पलीकडचें निर्द्वंद्वरूप दर्शविण्याकरितां जी शब्दयोजना पाहिजे ती येथें यथायोग्य अवलंबिलेली दृष्टीस पडते.] निर्द्वंद्व हें अद्वैतवादाप्रमाणें अभावरूप (negative) नाहीं, किंवा स्याद्वादाप्रमाणें संशयरूप (agnostic) नाहीं; तर 'आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्ध नान्यन्न परः किंचनास' याप्रकारें स्पष्ट स्थितिभावरूप (Positive) अस्तिभावरूप (Affirmative), व सद्भावरूप (Assertive) आहे. अशा निर्द्वंद्वाचें या सूक्तांत आरंभापासून च उद्घाटन आहे. अर्थात् या सूक्तावरून प्राचीन वैदिक तत्त्वज्ञान हें निर्द्वंद्व असून पुढें उपनिषदांतील शुद्ध वा विकृत वेदान्तांतून जे द्वैत, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, शुद्धाद्वैत, केवलाद्वैत इत्याद्यनेक एकांगी वाद उपस्थित झाले ते सदर तत्त्वज्ञानापासून किती दूर आहेत हें सहज लक्षांत येणार आहे.]

ऋग्वेदाचा पदपाठ शौनकानें केला हें वर सांगितलें च आहे. तथापि या पदपाठांत शाकलसंहितेंतील कांहीं ऋचांचीं पदें नाहींत. अशा ऋचा चार आहेत. त्या खिल गणण्यास हरकत नाहीं. सदर नासदीय सूक्ताचा पदपाठ आहे. म्हणून हें सूक्त फार प्राचीन, उपनिषदांच्या पूर्वींचें आहे, याबद्दल कसला च संशय नाहीं. पुनः हें सूक्त कारणपरत्वें कृष्णयजुर्वेदाच्या तैत्तिरीय ब्राह्मणांत कांड २, प्रपाठक ८, अनुवाक ९ मध्यें समाविष्ट करण्यांत आलें आहे. प्रस्तुत भाष्यग्रंथांत प्रथमतः ऋग्वेदांतील मूळ सस्वर ऋचा आणि तिचा सस्वर पदपाठ देऊन नंतर स्वरासहित तैत्तिरीय ब्राह्मणपाठ दिला आहे, आणि त्या दोहोंतील स्वरभेद व पाठभेद दाखवून पुढें क्रमानें (१) पदपाठानुसार अन्वय, (२) त्यांतील विशिष्ट शब्दांवर ऋचेच्या भावार्थाला अनुलक्षून निर्वचन, (३) ऋचेचा शब्दशः मराठी अर्थ, (४) त्या अर्थाचें स्पष्टीकरण, (५) शब्दांवरील निर्वचनाला व ऋचेंतील अर्थाला धरून मराठींत विस्तृत भाष्य, आणि शेवटीं (६) त्या भाष्याचा ऋचेच्या ठायीं उपसंहार, अशी योजना केली आहे. [सदर सूक्ताचा ऋषि प्रजापति परमेष्ठी व देवता परमात्मा आहे. हा प्रजापति ऋषि कोण आणि परमात्मा म्हणजे काय? परमात्मा म्हणजे परमतत्त्व. हें परमतत्त्व आपल्या ब्राह्मी दृष्टीनें पाहून आणि त्याचा अंःतकरणांत अनुभव घेऊन तें अति थोड्या शब्दांत ग्रथित करणारा सृष्टिनिर्माणकर्त्या प्रजापतीच्या तोलाचा जो कविश्रेष्ठ तो च हा परमेष्ठी ऋषि होय. हा प्रजापतीप्रमाणें च शब्दार्थनिर्मायक आहे आणि त्याच्या शब्दार्थांत प्रजापतीच्या कृतीचें आणि परमेष्ठीच्या रूपाचें याथातथ्य वर्णन आहे. असा हा संपूर्ण वर्ण्यविषय म्हणजे परमात्मा होय. या परमात्म्याचा ज्याला साक्षात्कार होईल तो च त्यावर सूक्त निर्माण करूं शकेल आणि त्या प्रजापतीच्या हृदयाशीं ज्याला आपलें तादात्म्य करतां

येईल तो च तें हृदय भाष्यरूपानें आविष्कृत करण्यास समर्थ होईल हें निश्चयानें समजावें.]

॥ तत्र प्रथमा ॥

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं
नासीद्रजो नो व्योमा परो यत्।
किमावरीवः कुह कस्य शर्म–
न्नंभः किमासीद्गहनं गभीरम्॥१॥

न । असत् । आसीत् । नो इति । सत् । आसीत् । तदानीं । आसीत् । रजः । नो इति । विऽओम । परः । यत् । किं । आ । अवरीवरिति । कुह । कस्य । शर्मन् । अंभः । किं । आसीत् । गहनं । गभीरं ॥ १ ॥

तै० ब्राह्मणपाठ

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं ।
नासीद्रजो नो व्योमापरो यत् ।
किमावरीवः कुह कस्य शर्मन् ।
अंभः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥

येथें ऋक्पाठ व तैत्तिरीयपाठ यांत स्वरावांचून दुसरा फरक नाहीं.

तदानीं न ‘ असत् ’ आसीत्; नो (= न) ‘ सत् ’ आसीत्; न रजः आसीत्; यत् परः विऽओम (तदपि) नो; किं आवरीवः? कुह? कस्य शर्मन्? गहनं गभीरं अंभः किं आसीत्?

तदानीं=त्यावेळीं ह्मणजे मूळारंभीं; जगत् निर्माण होण्या-पूर्वी. ज्यावेळीं जगत् नव्हतें किंवा जगताचा आरंभ हि झाला नव्हता अशा वेळीं.

असत्=अ + सत्=नसणें.

सत्=असणें. हें सदसताचे किंवा अस्तिनास्तीचें मूलद्वंद्व जसें जगताचें तसें च ज्ञानाचें हि आरंभस्थान होय. सत् हा शद्ब अस्=असणें, या धातूपासून बनला आहे. त्याचा उपयोग नाम किंवा विशेषण या दोहोंसारखा करण्यांत येतो. येथें 'सत्' हें नाम शुद्ध अस्तित्वदर्शक आहे. यावरून उलट 'असत्' हें नाम निषेधार्थानें शुद्ध नास्तित्व दर्शवितें. सत्–असत्=असणें–नसणें. या अस्तिनास्तींच्या मूल अर्थावरून सदसत् शद्बांचे सत्यासत्य असे दुसरे अर्थ झाले आहेत. किंबहुना सत्यासत्य हे शद्ब हि सदसत् शद्बांतून च सिद्ध झाले आहेत. 'सते हितं यत् तत् सत्यं'=सताच्या ठिकाणीं असलेलें तें सत्य; उलट, असताच्या ठिकाणीं असलेलें तें असत्य. पुन: सदसत् शद्बांचे चांगला व वाईट असे आणखी अर्थ झाले आहेत. पहिले असणें व नसणें हे अर्थ अत्यंत व्यापक असे आध्यात्मिक स्वरूपाचे आहेत; दुसरे सत्य व असत्य हे अर्थ त्याहून कमी व्यापक असे भौतिक स्वरूपाचे आहेत; व तिसरे चांगला व वाईट हे अर्थ केवळ मानवसृष्टीला व्यापून नैतिक स्वरूपाचे आहेत. सारांश,–

सत् विरुद्ध असत् = असणें विरुद्ध नसणें.

१. अस्ति–नास्ति; शुद्ध स्वरूपाला धरून असणें–नसणें (आध्यात्मिक दृष्टि). Existence and non-Existence (Metaphysical sense).

२. सत्य-असत्य; प्रत्यक्षादि प्रमाणांना धरून असणें-नसणें (भौतिक दृष्टि). Real and un-Real (Physical sense).

३. चांगलें--वाईट; नीतीच्या अंतिमाला धरून असणें--नसणें (नैतिक दृष्टि). Good and Evil (Moral sense).

रजः=रजोलोक किंवा रजोगुण. रजोलोक हा ' भूर्भुवः स्वः ' किंवा ' पृथिवी--अंतरिक्ष--द्यु ' या तीन लोकांतील मधला भुवर् किंवा अंतरिक्ष लोक होय; व रजोगुण हा ' सत्व--रज--तम ' या त्रिगुणांतील मधला गुण होय.

'रजस्' हा शद्ब 'रंज्'=रंगणें (to be dyed or coloured, to redden) या धातूपासून बनला आहे. हा रंग मूळ तांबडा होय. भौतिक शास्त्राप्रमाणें सूर्यकिरणाच्या पृथक्करणांत मानवीदृष्टीला जो सात रंगांचा पट्टा दिसतो त्यांत पहिला रंग तांबडा असतो. याप्रकारें गुणांचें ज्ञान रंगावरून आहे व रजोगुणाचा रंग तांबडा आहे. तथापि रजस् शद्बावरून जरी केवळ एका मूळ तांबड्या रंगाचा च बोध होत असला तरी त्यांत सर्व हि सात रंगांचा समावेश होतो. किंबहुना हे सात रंग सुद्धां केवळ ठोकळ मानानें सात जातींत विभागले असल्यामुळें त्यांत ज्या असंख्य बारीक छाया आहेत त्या सर्व रजस् शद्बाच्या अर्थांत ध्वनित होतात. सारांश, रंग अनेक आहेत ह्मणून रजोगुण अनेकविधत्व दर्शवितो.

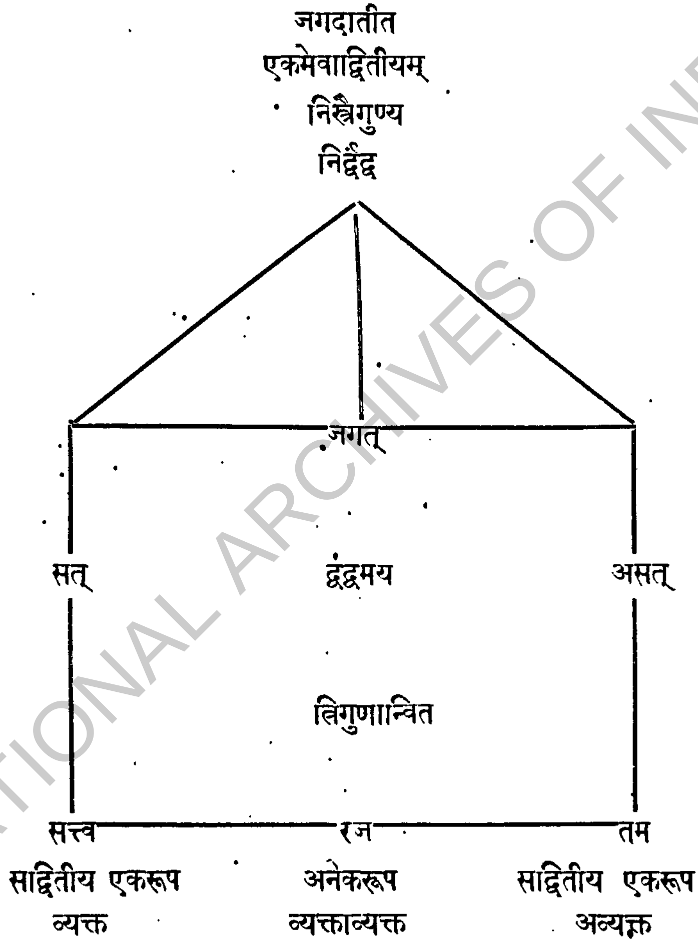
या रजाच्या पलीकडे एका बाजूला सत्त्व व दुसऱ्या बाजूला तम असे दोन परस्परविरुद्ध गुण आहेत. अर्थात् ते रंगातीत म्हणून अरंग होत. सत्त्वगुण हा शुक्ल ह्मटला तर तो रंग नव्हे; व तमोगुण हा कृष्ण म्हटला तर तो हि रंग नव्हे. शुक्ल-कृष्ण हें रंगाच्या अपेक्षेनें सिद्ध होणारें द्वंद्व आहे. शुक्लता ही डोळ्यानें सूर्याचे सर्व किरण एकसमयावच्छेदेंकरून बाहेर टाकले म्हणजे सिद्ध होते, तर कृष्णता ही डोळ्यानें सूर्याचे सर्व किरण एकसमयावच्छेदेंकरून आंत ठेवले ह्मणजे सिद्ध होते; पण रजो-

गुणांतील अनेक रंगांची प्रचीति डोळ्यानें सूर्याचे कांहीं किरण बाहेर टाकले व कांहीं आंत ठेवले म्हणजे येते. या प्रकारें शुक्लता ही रजांतील सर्व रंगांच्या समुच्चयांत बनते, तर कृष्णता ही त्यांतील सर्वांच्या अभावांत सिद्ध होते. सूर्यकिरणाचा शुभ्र प्रकाश हें सत्त्वाचें चिन्ह, त्याचा पूर्ण अभाव हें तमाचें चिन्ह, व या दोहोंच्या दरम्यान जो सात रंगांचा पट्टा तें रजाचें चिन्ह होय. म्हणून सत्त्वाचा वर्ण एकरूप आहे व तमाचा हि एकरूप आहे; पण संपूर्ण रंगसृष्टीचा दर्शक जो रज त्याचा वर्ण अनेकरूप आहे. सत्त्व हें पूर्ण व्यक्त व तम हें पूर्ण अव्यक्त म्हटलें तर रज हें व्यक्ताव्यक्त होय. त्यांत व्यक्ताव्यक्तता आहे म्हणून विभाग आहेत किंवा विभाग आहेत म्हणून व्यक्ताव्यक्तता आहे; आणि त्या योगें मनुष्याच्या ठिकाणीं पाहण्याची व ज्ञानग्रहणाची क्रिया घडत आहे. अव्यक्ताकडून व्यक्ताकडे जगदुत्क्रांतीच्या दृष्टीनें पाहतां सत्त्व-रज-तम या गुणानुक्रमापेक्षां तम-रज-सत्त्व हा गुणानुक्रम अधिक सयुक्तिक दिसतो. तम म्हणजे अंधकार. या अंधकारांतून उजेडांत येणें म्हणजे प्रथम रजांत येणें होय. रज म्हणजे मूळ तांबडा रंग. हा च रंग प्रथम सूर्योदयापूर्वी अरुणप्रकाशांत स्फुट होतो व त्यानंतर कांहीं कालानें सूर्याचें भास्वर शुक्ल तेज (White light) डोळ्याला दिपवतें. या प्रकारें रजाचा आरंभ तमांतून होऊन पर्यवसान सत्त्वांत होतें व मूळच्या पूर्ण अव्यक्ताला पूर्ण व्यक्तभाव प्राप्त होतो.

आतां सत् व असत् हें मूलद्वंद्व घेतलें व त्यांत त्रिगुण बसविले तर सत्त्व हें सद्रूप व तम असद्रूप ठरतें. 'सत्त्व' हा शब्द च 'सत्' शब्दापासून झाला आहे. 'सतः भावः सत्त्वं'=जो सताचा भाव तें सत्त्व. सताचा भाव म्हणजे अस्तित्त्वाचा=असण्याचा भाव. अर्थात् सत्त्व = असणें = श्वासोच्छ्वास करीत असणें = जीववान् असणें. यावरून पुढें सत्त्व शब्दाचे श्वासोच्छ्वास, जीव,

जीवशक्ति, जीवरस, जीववान् प्राणी असे अर्थ झाले आहेत-कारण, ज्या 'अस्' धातूपासून 'सत्' शब्द बनला आहे त्याचा च मूळ वैदिक अर्थ श्वासोच्छ्वास करणें असा आहे. त्या पासून असु = प्राण, व असुर = प्राणवान्, जीववान् पदार्थ. सारांश, 'अस्' धातूचा मूळ अर्थ श्वासोच्छ्वास करणें (to breathe) आणि नंतर असणें (to be) असा आहे. कारण स्वतःच्या असण्याची प्रचीति मानवाला स्वतःच्या श्वासोच्छ्वासावरून च येणारी आहे. या सत्त्वाच्या उलट जें असत्त्व तें च तम. तें असद्रूप होय. अर्थात् सत्त्वांत जेवढा म्हणून 'सताचा भाव' आहे त्याच्या सर्वतोपरि विरुद्ध जो 'असताचा भाव' तो पूर्णपणें तमांत आहे. म्हणजे सत्त्व जर प्रकाशमय, अस्तिवाचक, जीवधारक, व्यक्तभावदर्शक म्हटलें तर तम हें अंधकारमय, नास्तिवाचक, मृत्युकारक व अव्यक्तनिदर्शक ठरतें. ही गोष्ट तमस् शब्दाच्या धात्वर्थावरून उत्तम सिद्ध होते व त्यावरून उलट सत् व असत् यांच्या अर्थावर हि अधिक प्रकाश पडतो. 'तमस्' = अंधकार; हा शब्द 'तम्' = गति बंद होणे, थांबणें, गुदमरणें (to become immovable, to stop, to choke) या धातूपासून बनला आहे. भौतिक शास्त्राप्रमाणें गतींत उष्णता व उजेड आहे, अगतींत नाहीं. तसें च इंद्रियविज्ञान-शास्त्राप्रमाणें रुधिराभिसरण थांबलें किंवा फुप्पुसाचा व्यापार बंद पडला कीं तेथें च शरीराला मृत्यु आहे. अर्थात् गतींत प्रकाश आहे म्हणून व्यक्तत्व आहे व जीवन आहे. हा च सद्भाव किंवा सत्त्व होय. उलट, अगतींत म्हणजे स्तब्धतेंत अप्रकाश किंवा अंधकार आहे म्हणून अव्यक्तत्व आहे व मृत्यु आहे. हा च असद्भाव किंवा तमस् होय. म्हणून च व्यक्तस्वरूप जगतापूर्वी जें अजगत् होतें त्याचें अव्यक्तत्व ठरविण्याकरितां—'असद्वा इदमग्र आसीत्'— या प्रकारें त्याला क्वचित् 'असत्' म्हणण्यांत येतें. परंतु वस्तुतः तें जसें सदसताच्या पलीकडे तसें च व्यक्ताव्यक्ताच्या पलीकडे

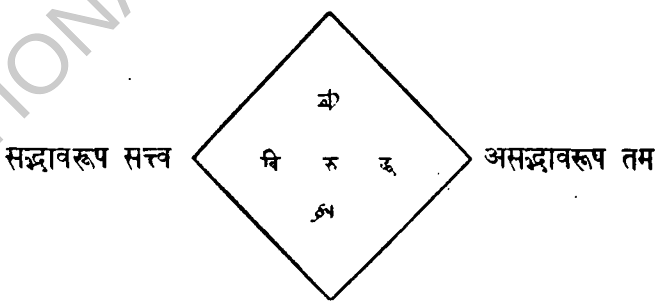
असल्यामुळें त्याचें कांहीं बाबींत द्वंद्वांतलि एका कोटीशीं साम्य दिसतें तर कांहीं बाबींत दुसऱ्या कोटीशीं साम्य दिसतें इतकें च. ही गोष्ट पुढील आकृतीवरून स्पष्ट लक्षांत येईल.—



निर्द्वंद्व वस्तु ही निरपेक्ष आहे. तिला विरुद्ध दुसरी प्रतिकोटी नाहीं. म्हणून ती ' एकमेवाद्वितीयं ' म्हटली आहे. अर्थात्

तिला नाम नाहीं. कारण नाम हें द्वंद्वसृष्टींत निर्माण होतें. अशा अनाम वस्तूला नाम द्यावयाचें तें द्वंद्वांतील एका कोटीनें होय. म्हणून ती क्वचित् सत् तर क्वचित् असत्. वस्तुतः ती सत् हि नाहीं व असत् हि नाहीं, सदसतांच्या पलीकडे आहे. तशी च ती निर्गुण आहे म्हणजे सर्व गुणांच्या समुच्चयानें सिद्ध आहे. म्हणून तिला कोणता च एक गुण लावतां येत नाहीं. परंतु गुण लावल्यावांचून तिचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. म्हणून तिला एका दृष्टीनें सत्त्वरूप प्रकाशमय म्हणावयाचें. परंतु प्रकाशमय सत्त्व तर व्यक्तस्वरूप आहे. व ती नामगुणरूपातीत असल्यामुळें तिला अव्यक्त म्हटल्यानें तिचा अधिक बोध होणार आहे. पण त्यांत तिच्यावर तमाचा आरोप येणार आहे. सारांश, तिला सत्त्वरूप म्हटली तर व्यक्त मानावी लागते व अव्यक्त म्हटली तर असत् मानावी लागते. तिच्या पूर्ण उलट व्यक्ताव्यक्तनानारूपधारी जें रजस् तें आहे. म्हणून ती रजाच्या पलीकडे म्हटली म्हणजे साहजिक च निस्त्रैगुण्य ठरत आहे. हा त्रिगुणान्वित जगत् व जगदातीत निस्त्रैगुण्य यांतील परस्परविरुद्धभाव सदसत्–द्वंद्वांतील दोन विरुद्ध कोटींवरून येणेंप्रमाणें दिसून येतो.-

सदसद्द्वंद्वापलीकडे निस्त्रैगुण्य



सदसद्भावरूप रज

कोणत्या हि द्वंद्वांतील परस्परविरुद्ध कोटी जरी सामान्यतः अन्यव्यावृत्तविभागपद्धतीनें (Division by dichotomy) विभागण्यांत येत असल्या तरी वास्तविकरीत्या त्या दोन्ही सारख्या च भावरूप (Positive) असतात. येथें सदसद्द्वंद्वांतील सत् व असत् या दोन कोटींत जें सत् नव्हे तें असत् हें खरें; तथापि तें निरपेक्ष असत् नाहीं, तर केवळ सापेक्षभावानें सताच्या व्यावृत्तीनें होय. म्हणून सत्त्व–रज–तम या तीन गुणांत सत्त्व व तम हे परस्पर विरुद्ध असल्यामुळें जें सत्त्व नव्हे तें तम व जें तम नव्हे तें सत्त्व; पण जें सत्त्व हि नव्हे व तम हि नव्हे तें रज होय. सत्त्व हें जसें एकरूप तसें च तदभावानें तम हि एकरूप, पण रज नानारूप. रज हें सत्त्व-तमांना जोडणारें असल्यामुळें वस्तुतः रजावरून च सत्त्व-तमांचा प्रत्यय येतो, आणि त्यायोगें सदसत् हें मूलद्वंद्व घेतलें कीं त्याला सत्त्व–रज–तम हे त्रिगुण निश्चयानें अनुसरतात. सारांश, गुणांची प्रचीति द्वंद्वावरून येते असें म्हटलें तर द्वंद्वाची प्रचीति गुणांवरून येते असें म्हणावें लागतें. हा सांख्यशास्त्राचा न्याय आहे. या च न्यायानें येथें प्रथम सदसत् द्वंद्व घेतलें आणि लागलीच पुढें रजस् शब्दानें त्रिगुण दर्शविले. मूलतत्त्व जसें सत् नाहीं व असत् नाहीं तर सदसत्–द्वंद्वापलीकडे निर्द्वंद्व आहे, तसें च तें रजाच्या पलीकडे म्हणजे त्रिगुणांच्या पलीकडे निस्त्रैगुण्य आहे. म्हणून च सायणानें रजस् शब्दाचा अर्थ तैत्तिरीयभाष्यांत रजोगुण असा घेतला आहे, परंतु ऋग्भाष्यांत रजोलोक असा केला आहे. तथापि रजस् शब्दावरून रजोगुण मानला काय किंवा रजोलोक म्हटला काय, ते दोन्ही जगताशीं च संबद्ध असल्यामुळें जगताच्या पलीकडच्याचा बोध त्या दोहोंवरून सारखा च होणार हें उघड आहे. येथें प्रथम द्वंद्वांतील सत् व असत् या कोटी घेऊन त्यांवरून द्वंद्वातीताचा विचार केला; नंतर त्रिगुणांतील मधला रजोगुण घेऊन त्यावरून गुणातीताचा विचार केला; आणि

पुढें पंचमहाभूतांतील पहिलें जें आकाश तद्वाचक व्योम शब्द घेऊन त्यावरून भूतांच्या पलीकडच्याचा विचार केला; व या रीतीनें जगतावरून जगदातीताचें स्वरूप दर्शविलें.

आतां रजस् शब्दाचा दुसरा अर्थ रजोलोक असा आहे. हा भू आणि स्वर् किंवा पृथिवी आणि द्यु यांच्या मधला भुवर्लोक किंवा अंतरिक्षलोक होय. रजस्=हवेंतील किंवा वातावरणांतील धुळीचे कण; सूर्यकिरणांत दिसणारे बारीक धुळीचे कण. या रजांच्या योगें च सूर्यकिरण पसरतात व सर्व प्रदेश प्रकाशमान होतो. रजाचा हा अर्थ तरी त्याच्या मूळ रंगार्थावरून च लक्षणेनें बनला आहे. कारण हवेंतील रजःकण हे रंगाच्यां गुणाला आश्रयस्थान आहेत. यावरून पुढें रजस्=वायुचक्रमंडल किंवा वातावरणप्रदेश (Ærial or Atmospheric region). या प्रदेशांत हैड्रोजन्, ऑक्सिजन् इत्यादि मूलद्रव्यें वायुरूपानें भरलीं आहेत व त्यांचें भूपृष्ठावर मोठें आवरण आहे. यांत बाष्पाचे मेघ बनतात व त्यांत च वीज उत्पन्न होते. असा हा रजोलोक भूलोकाला साक्षात् व्यापून असून त्यापलीकडे परम व्योम आहे.

परः वि ऽ ओ म = पलीकडलें म्हणजे रजोलोकाच्या पलीकडलें व्योम. याला च क्वचित् परम व्योम म्हणजे सर्वोत्कृष्ट व्योम म्हणतात. 'व्योमन्' हा शब्द 'व्ये' = आच्छादणें, या धातूपासून बनला आहे. व्योमन् = आच्छादणारें आकाश. हा च तीन लोकांतील तिसरा स्वर्लोक किंवा द्युलोक (Bright or Ætherial region) होय. हें व्योमन् म्हणजे आच्छादक किंवा आवरक तत्त्व भूपृष्ठाला आच्छादून विश्वांत सर्वत्र एक च एक भरलें आहे; व त्या च आवरणाखालीं सूर्यासारखे असंख्य तारे, पृथिवीसारखे ग्रह, चंद्रासारखे उपग्रह व इतर धूमकेतु, तेजोमेघ वगैरे इतस्ततः अपरंपार पसरलेले आहेत. या व्यापक अर्थानें त्याला गगन, आकाश, शून्य, पोकळी इत्यादि अनेक नांवें देण्यांत येतात. पैकीं शून्य, पोकळी

यांसारखीं नांवें कांहीं च नसण्याचा गुण दाखवणारीं केवळ अभावरूप आहेत. पण गगन, आकाश हीं नांवें कांहीं विशिष्ट गुण दर्शविणारीं आहेत. पंचमहाभूतात्मक जगत् हें गतिमान् आहे. त्याचें गतिमत्व त्याच्या नांवांत च ध्वनित होतें. त्यांत गति आहे म्हणून प्रकाश आहे व प्रकाश आहे म्हणून व्यक्तत्त्व आहे. अशा जगतांतील सर्वव्यापी तत्त्व जें व्योमन् त्याच्या गतीचा गुण ' गगन ' या शब्दांत निर्दिष्ट होतो, तर अव्यक्तांतून व्यक्तत्त्व येण्यास लागणारा जो ' समंतात् काशा ' चा म्हणजे सर्व बाजूनें उजेडाचा गुण तो 'आकाश' शद्बांत निर्दिष्ट होतो. अशा आकाशाला अर्वाचीन भौतिकशास्त्राच्या निगमनांप्रमाणें 'ईथर' हें नांव उत्तम शोभतें. कारण ईथर हें आकाशाप्रमाणें च सर्वविरक, सर्वपदार्थांतर्गत, स्पर्शगुणरहित, वायूहून सूक्ष्म असें परम तत्त्व असून त्यांत च तेजाच्या व ध्वनीच्या लाटा वाहतात असें सिद्ध झालें आहे. पण आकाश शद्बाच्या धात्वर्थांत च तेज गर्भित असून ' शद्बगुणं आकाशं' या नैय्यायिकी व्याख्येंत त्याचें ध्वनितरंगवाहकत्त्व निर्दिष्ट होत आहे: असें हें आच्छादक व्योमन् किंवा तेजोवाही आकाश यद्यपि एक च एक असलें तथापि भूलोकाला अनुलक्षून त्याचे दोन विभाग होतात;— (१) भुवर्लोक, व (२) स्वर्लोक. भुवर्लोक हा च रजोलोक म्हटला आहे. कारण तो रज:कणांनीं व्याप्त आहे. त्यांत हवा व वायु आहे. त्यांचा सूर्यकिरणांशीं व पृथ्वीवरील पाण्याशीं संबंध येत असल्यामुळें त्यांत मेघ उत्पन्न होतात. म्हणून त्याला नभस् असें नांव आहे. नभस् हा शद्ब नह् = वेष्टणें, या धातूपासून झाला आहे. मेघांनीं परिवेष्टित जें आकाश तें नभस्. तें च अंतरिक्ष होय. ' योंऽतरेणाकाश आसीत्तदंतरिक्षमभवत् ' = जें मधलें आकाश होतें तें त्या कारणानें अंतरिक्ष झालें, अशी शतपथब्राह्मणांत अंतरिक्ष शद्बाची फोड केली आहे; व ' अंतरा द्यावापृथिव्या:क्षांतं अवस्थितं भवति '= जें द्यु आणि पृथिवी यांच्या दरम्यान अवस्थित असतें तें

अंतरिक्ष, असें यास्काचें त्यावर निरुक्त आहे. सारांश, वेदांत 'भूर्भुवःस्वः' किंवा 'दिवं च पृथिवीं चांतरिक्षं' असे तीन लोक सांगितले आहेत व त्यांत च संपूर्ण जगताचा पसारा विभागला आहे. त्यांपैकीं भूलोकाची किंवा पृथ्वीची आपणास साक्षात् प्रचीति आहे. त्यापलीकडे भुवर्लोक किंवा अंतरिक्ष हें च 'रजस्.' तें भूलोकाला व्यापून आहे पण अमर्यादित नाहीं. रजाच्या पलीकडे स्वर्लोक किंवा द्युलोक तें च 'परःविऽओम.' तें दोहोंना व्यापून अनंत व अपार आहे. येथें जगदातीताचा विचार करतांना प्रथम मूळारंभींचें सदसत् द्वंद्व घेतलें आणि नंतर 'भूर्भुवः स्वः' या तीन लोकांत व्यापून असलेल्या द्वंद्वमय जगताचा निर्देश पृथक्करणपूर्वक 'रजः' व 'परःविऽओम' या शब्दांत केला.

आवरीवः = आ + अवरीवः (पदपाठ) = आवरण घातलें. मूळ धातु 'आवृ'=आवरण घालणें, आच्छादणें (to cover). 'किं आवरीवः?' = कोणी कोणाला आवरण घातलें? 'किं' या पदांत कर्ता व कर्म या दोहोंचा ध्वनि आहे. कारण आवरक तत्त्व व आवरणीय वस्तु मिळून दोहोंचें द्वंद्व आहे व त्यांतील दोन्ही कोटी परस्परांच्या अपेक्षेनें सिद्ध होणाऱ्या आहेत. कोणत्या आवरक तत्त्वानें कोणत्या आवरणीय वस्तूला आवरण घातलें? आवरणीय वस्तु किंवा आवार्य विषय म्हणजे जगत् तें च जेव्हां नव्हतें तेव्हां कोण कोणाला आवरण घालणार?

कुह? = कोठें? कोणत्या स्थळीं उभें राहून आवरण घालणारानें आवरण घातलें? किंवा कोणत्या स्थळीं आवरणीय वस्तूला आवरण घातलें गेलें?

कस्य शर्मन्? = कोणाच्या सुखाकरितां? किंवा कोणाला सुखानें निवास करतां यावा म्हणून? शर्मन् शब्दाचे दोन अर्थ आहेत,—(१) सुख, व (२) निवासस्थान. आवरक तत्त्वानें आवरणीय वस्तूला जें आवरण घालावयाचें तें कोणाच्या तरी

सुखाकरितां पाहिजे. उगीच कोण कोणाला आवरण घालणार? तर येथें असा कोण भोक्ता होता म्हणावा कीं त्याचे करितां हें आवरण घातलें गेलें? म्हणजे येथें भोक्ता नाहीं, भोग्य नाहीं आणि म्हणून भोग हि संभवत नाहीं.

(१) **किं आवरीवः?** = कोणी कोणाला आवरण घातलें? आवरणाला विषयी (Subject) व विषय (Object) कोण?

(२) **कुह आवरीवः?** = कोठें आवरण घातलें? आवरणाचें स्थान (Place) कोणतें?

(३) **कस्य शर्मन् आवरीवः?** = कोणाच्या सुखाकरितां आवरण घातलें? आवरणाला निमित्त (Purpose) काय?

गहनं = प्रवेश करण्यास कठीण, आंत शिरण्यास अशक्य असें खोल स्थान.

गभीरं = अति अगाध असें दुस्तर स्थान.

अम्भः = पाणी. हा शद्ब 'आप्' = पोंचणें (to reach) किंवा 'अंभ्' = आवाज करणें (to Sound) यां पैकीं कोणत्या हि एका धातूपासून बनला असावा. जें आवाज करीत वाहतें तें अंभ.

गहनं गभीरं अंभः किं आसीत्? = त्या वेळीं गहन म्हणजे खोल व गभीर म्हणजे अगाध असें पाणी तरी कोणतें होतें? कोणतें च नव्हतें.

हें गहन व गभीर अंभ म्हणजे सृष्टीच्या आरंभींचें मूळ एक च एक असलेलें पाणी (Primeval water) होय. असें पाणी पुढें तिसऱ्या ऋचेंत 'अप्रकेतं सलिलं' या शद्बांत ध्वनित झालें आहे. गोपथ ब्राह्मणाच्या आरंभीं सृष्टीच्या उत्पत्तीचें वर्णन करतांना 'ब्रह्मानें तप केलें व त्या तपाच्या योगें त्याच्या अंगांतून स्वेदधारा निघाल्या' असें म्हटलें आहे. हें च मूळारंभींचें गहन व गभीर अंभ

होय. अशा च अंभाला अनुलक्षून 'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्' =मूळ हें सर्व गतिमान् पाणी होतें, अशी तैत्तिरीयब्राह्मणांत श्रुति आहे. पण येथें सृष्टीच्या अगदीं पहिल्या उत्पत्तीच्या पूर्वींचें म्हणजे ब्रह्मानें जें तप केलें त्या तपाच्या हि पूर्वींचें वर्णन आहे. म्हणून येथें असें आप असणें हि संभवनीय नाहीं असा भावार्थ आहे.

त्या वेळीं असत् नव्हतें, सत् नव्हतें; रजस् नव्हतें, जें पलीकडचें व्योम तें नव्हतें; कोणीं आवरण घातलें? कोठें? कोणाच्या सुखाकरितां? खोल अगाध पाणी कोणतें होतें?

त्या वेळीं म्हणजे मूळारंभीं, हें द्वंद्वमय, त्रिगुणात्मक व पंचमहाभूतात्मक जगत् निर्माण होण्यापूर्वीं, असत् नव्हतें व सत् हि नव्हतें. कारण सदसत् हें द्वंद्व आहे व तें सर्वथा जगताला धरून आहे. अर्थात् द्वंद्व नसल्याकारणानें रजस् म्हणजे रजादि त्रिगुण नव्हते व परः विऽओम म्हणजे आकाशादि पंचमहाभूतें नव्हतीं; किंवा रजस् म्हणजे भूलोकाला व्यापून असणारा रजोलोक नव्हता व परः विऽओम म्हणजे रजोलोकाला व्यापून असणारा त्यापलीकडचा जो द्युलोक तो हि नव्हता. मग अशा स्थितींत जेथें कोणतें च आवरक तत्त्व नव्हतें व आवरणीय वस्तु हि नव्हती तेथें कोणीं कोणाला आवरण घातलें म्हणावें? तर कोणीं हि नाहीं. कोठें घातलें म्हणावें? तर कोठें हि नाहीं. व कोणाच्या सुखाकरितां घातलें म्हणावें? तर कोणाच्या हि सुखाकरितां नाहीं. पुनः त्या काळीं खोल व अगाध असें पाणी तरी कोणतें होतें? तर कोणतें हि नव्हतें. कारण कसलें हि पाणी म्हटलें तरी तें जगताला च धरून असावयाचें. अर्थात् तें जगताच्या उत्पत्तीच्या पूर्वस्थितींत कसें संभवणार?

येथें जगदारंभींच्या पूर्वस्थितीचें वर्णन आहे. जेव्हां मूळ जगताची उत्पत्ति च झाली नव्हती तेव्हां ती प्राग्जगत्कालीन

स्थिति म्हणजे अजगत् स्थिति होय. जें जगत् नव्हे तें अजगत्. असा हा विभाग जगव्द्यावृत्तीनें च होणार हें उघड आहे. अर्थात् अशा अजगत् स्थितीचें वर्णन करणें तें केवळ जगताचें स्वरूप लक्षांत घेऊन च केलें पाहिजे. कारण त्यावांचून दुसरा मार्ग नाहीं. जगत् म्हणजे गातिमान् वस्तु. असें जगत् द्वंद्वमय आहे. कारण गति द्वंद्वांत उत्पन्न होते तर द्वंद्व गतींत राहतें. म्हणून जगत् हें सापेक्ष (Relative) आहे. किंबहुना सापेक्षता (Relativity) हा गतीचा धर्म च आहे. पुनः गतींत च उष्णता व तेज उत्पन्न होतें. गति नाहीं तर उष्णता नाहीं व तेज नाहीं. तेज नाहीं म्हणजे 'काश' नाहीं. व 'समंतात् काश'= आकाश नाहीं म्हणजे व्यक्तता नाहीं.

जगत् हें गतिमान् आहे म्हणून अजगत् अगतिमान्. तसें च जगत् हें व्यक्त आहे म्हणून अजगत् अव्यक्त. अशा अगतिमत्त्वांतून गतिमत्त्व सिद्ध होण्यास द्वंद्व पाहिजे; व अव्यक्तांतून व्यक्तत्व सिद्ध होण्यास आकाश पाहिजे. कारण द्वंद्व ही गातिमत्त्वाची साधक स्थिति (Condition) आहे; तर आकाश ही व्यक्तत्वाची साधक स्थिति आहे. म्हणून जगताचा आरंभ एका दृष्टीनें जसा द्वंद्वांत दिसतो तसा दुसऱ्या दृष्टीनें आकाशांत दिसतो. पुनः द्वंद्वांत गति सिद्ध होते म्हणावें तर गतींत च द्वंद्व सिद्ध होतें. म्हणजे जसें द्वंद्व नाहीं तर गति नाहीं, तसें च गति नाहीं तर द्वंद्व हि नाहीं. भौतिकशास्त्रांतील गतीच्या नियमाप्रमाणें आकर्षण व उत्सारण (Attraction and Repulsion) हें गतींतील मूलद्वंद्व होय. या द्वंद्वांत गति चालते किंवा गतींत हें द्वंद्व उमटतें. या द्वंद्वात्मक गतीला किंवा गत्यात्मक द्वंद्वाला आकाश हा आश्रय आहे. म्हणून 'निष्क्रमणं (बाहेर जाणें = उत्सारण) प्रवेशनं (आंत येणें = आकर्षण) यत् तत् आकाशस्य लिंगं' अशी वैशेषिकांची आकाशाची व्याख्या आहे.

या रीतीनें आकाश हें एका बाजूनें गतीमध्यें समुत्पन्न होणारें तेज धारण करून अव्यक्ताला व्यक्तता आणतें, तर दुसऱ्या बाजूनें त्या च गतींत स्फुट होणारें आकर्षणोत्सारणाचें द्वंद्व धारण करून दिगवस्था निर्माण करतें. तथापि ही दिक् (Space) आकाशजन्य नाहीं किंवा तिचा आकाशाशीं कोणता च कार्यकारणसंबंध नाहीं. ती केवळ आकाशाशीं समव्यापी आहे इतकें च. समंतात् काशणारें म्हणजे सर्व बाजूंनीं चकाकणारें तें आकाश. असें आकाश आपल्या तेजोगुणानें संपूर्ण जगताला 'दिक्' च्या ठिकाणीं व्यक्तता आणतें. दिक् ही आकाशाप्रमाणें च स्वतंत्र रीतीनें गतीशीं संबद्ध आहे. आकाश हें जसें गतीचें परिणामरूप, तसें च दिक् हें हि गतीचें परिणामरूप होय. असा च काल (Time). तो हि गतीचा च परिणाम आहे. परंतु त्याचें दिक्शीं जितकें साहचर्य आहे तितकें आकाशाशीं नाहीं. कारण आकाश हें गतींतील तेजांत प्रकट होतें, तर दिक् व काल हे गतींतील द्वंद्वांत उद्भव पावतात. गतींत जसें आकर्षणोत्सारणाचें द्वंद्व आहे तसें च उत्पत्तिविलयाचें द्वंद्व आहे. पहिल्याच्या अनुषंगानें दिक्चा उदय होतो तर दुसऱ्याच्या अनुषंगानें कालाचा उदय होतो. याप्रकारें दिक् व काल या दोन द्वंद्वरूप जगतांतील अवस्था आहेत, किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे तीं दोन जगताचीं परिणामरूपें आहेत.

जगत् हें द्वंद्वमय आहे म्हणून गतिमान् आहे, किंवा गतिमान् आहे म्हणून द्वंद्वमय आहे. या गतींत जें तेज उमटतें तें च आकाशरूपानें जगताला व्यक्तभाव प्राप्त करून देतें. म्हणजे द्वंद्व—गति—तेज—व्यक्तता या एकाखालीं एक अव्यक्तांतून व्यक्तांत उतरण्याच्या पायऱ्या आहेत. तथापि द्वंद्वांत च गति, गतींत च तेज व तेजांत च व्यक्तता असा त्यांचा संबंध आहे. म्हणजे द्वंद्वाचा धर्म गति, गतीचा धर्म तेज, व तेजाचा धर्म व्यक्तता होय. याप्रमाणें अव्यक्तांतून व्यक्तांत येण्यास जसें तेज कारण आहे तसें च अनिर्दे-

श्यांतून निर्देश्यांत येण्यास दिक्काल कारण आहेत. दिक् आणि काल या एका द्वंद्वांतील दोन परस्पर सापेक्ष कोटी नाहींत, तर त्या दोन स्वतंत्र समान अवस्था आहेत; व त्यांचा संबंध प्रत्यक्ष गतीशीं नसून गतींतील द्वंद्वाशीं आहे. म्हणून दिक्काल हे द्वंद्वाप्रमाणें च गतींत प्रकट होतात तर गति दिक्कालांत स्फुटता पावते. सारांश, अव्यक्तांतून व्यक्तांत नेणारें आकाशरूप तत्त्व हें गतीशीं संबद्ध असून द्वंद्वापासून स्वतंत्र आहे, तर अनिर्देश्यांतून निर्देश्यांत आणणारें दिक्कालरूप तत्त्व हें द्वंद्वाशीं संबद्ध असून गतीपासून स्वतंत्र आहे. आतां द्वंद्वांत गतीच्या द्वारें सिद्ध होणारें तिसरें तत्त्वं म्हणजे गुण–कर्म होय. तें अजगतांतून जगद्भाव निर्माण करीत असल्यामुळें गतीचें साक्षात् स्वरूप आहे. तथापि तें द्वंद्वांत उत्पन्न होतें व स्वतः द्वंद्वरूप असतें. द्वंद्व म्हटलें कीं परस्पर विरुद्ध अशा दोन कोटी आल्या च. त्यांतील हा विरुद्धभाव गुणानें सिद्ध होणार हें उघड आहे. परंतु गुण म्हटला कीं त्यामागें कर्म हि अनुसरलें च. कारण गुणाची संपन्नता (Actuality) कर्मांत आहे तर कर्माची उपपन्नता (Potentiality) गुणांत आहे. म्हणजे कर्म घडल्यावांचून गुणाचें प्रकटीकरण नाहीं, तर गुण असल्यावांचून कर्माचें प्रसरण नाहीं. म्हणून च भगवद्गीतेंत गुण हे 'प्रकृतिज' = प्रकृतीपासून जन्मणारे म्हटले आहेत. प्रकृति म्हणजे प्रकर्म व प्रकर्म म्हणजे प्रकृष्ट कर्म किंवा कर्मप्रकर्ष होय. हा प्रकर्ष एक च एक कर्म सतत घडल्यानें होतो व त्यांत च तें कर्म घडण्याचा गुण निपजतो. याप्रकारें गुणकर्मांच्या समुच्चयांत जी प्रकृति सिद्ध होते ती आपला प्रतियोगी जो पुरुष त्याला बरोबर घेऊन सांख्यतत्त्व-ज्ञानाप्रमाणें जगताचें मूलद्वंद्व निर्माण करिते. हा प्रकृतिपुरुषरूप द्वंद्वमय जगताचा पसारा अगतिमान् वस्तु – Being – मधून निघून गतिमान् वस्तु –Becoming–मध्यें कसा वृद्धिंगत होत जातो व त्यांत च भूलोक किंवा पृथिवी, रजोलोक किंवा अंतरिक्ष

व द्युलोक किंवा परम व्योम हे एकावर एक आवरण घालणारे तीन लोक कसे सिद्ध होतात तें पुढील आकृतीवरून लक्षांत येईल.—

निर्द्वंद्व

अजगत् = अगतिमान्

Being

सत् विरुद्ध असत्

द्वंद्वमय

जगत् = गतिमान्

Becoming

द्युलोक प्रकृति गतिरूप दिक् आकाश काल पुरुष स्थितिरूप परमव्योम

त्रिगुण

रजोलोक सत्त्व रज तम अंतरिक्ष

कर्म

भूलोक किंवा पृथिवी

आतां द्वंद्वांत गति व गतींत द्वंद्व म्हटलें तर गति नाहीं म्हणजे द्वंद्व नाहीं व द्वंद्व नाहीं म्हणजे गति नाहीं. म्हणून अगतिमान् जें अजगत् तें द्वंद्वातीत निर्द्वंद्व होय. द्वंद्व म्हणजे दोन परस्पर सापेक्ष विरुद्ध कोटी. त्यांतील प्रत्येक कोटी साद्वितीय असणार हें उघड आहे. उदाहरणार्थ, सदसत् द्वंद्वांतील 'सत्' ही कोटी 'असत्' च्या अपेक्षेनें एकं साद्वितीयं आहे, तर उलट 'असत्' ही कोटी 'सत्' च्या अपेक्षेनें एक साद्वितीयं आहे. अर्थात्

सदसत् द्वंद्वापलीकडील निर्द्वंद्व मात्र निरपेक्ष (Absolute) असल्यामुळें केवळ एकं अद्वितीयं आहे. सद्वितीयं एकं हा संख्येचा आरंभ होय. कारण एकं, द्वितीयं, तृतीयं असा संख्याविस्तार आहे व त्याची सुरवात एकंपासून च आहे. पण हें एकं निराळें. हें सापेक्ष (Relative) आहे. कारण त्याला जोडून लागलीच द्वितीयं आहे. किंबहुना या 'द्वितीयं' च्या योगें च त्याला 'एकं' पण! आला आहे. अर्थात् या संख्येंतील सापेक्षस्वरूपाच्या एकंहून निर्द्वंद्व निरपेक्ष एकं निराळें आहे. त्याला दुसरी कोणती च प्रतियोगी कोटी नाहीं कीं तींत याच्या अपेक्षेनें द्वितीयत्व सिद्ध होईल. म्हणून हें शुद्ध द्वितीयरहित एकं खरें 'एकमेवाद्वितीयं' होय. हें जसें द्वंद्वाच्या बाहेर म्हणून द्वंद्वातीत, जगताच्या बाहेर म्हणून जगदातीत, तसें च संख्येच्या बाहेर म्हणून संख्यातीत आहे. अर्थात् सांख्यशास्त्राला आपल्या विषयाच्या बाहेर या 'अद्वितीयमेकं' शीं कांहीं एक कर्तव्य नाहीं. म्हणून तें त्याला साहजिक च सोडून देतें व ज्या 'सद्वितीयमेकं' मध्यें द्वंद्वाचा अतएव संख्येचा आरंभ होतो तें द्वंद्व घेऊन त्यापासून जगताचा पसारा संख्येच्या द्वारें व्यक्त करून दाखवितें. याप्रकारें सांख्यशास्त्र हें द्वंद्वशास्त्र होय. तें जगताचें तत्त्व उलगडून दाखविणारें शास्त्र आहे. त्यावांचून जगताचा विचार च होणें शक्य नाहीं. आणि म्हणून ज्या अर्थीं जगतावरून च जगदातीताचें ज्ञान प्राप्त करून घ्यावयाचें आहे त्या अर्थीं येथें हि सांख्यांचा आश्रय करणें जरूर आहे.

सांख्यशास्त्राप्रमाणें प्रकृति व पुरुष हें मूलद्वंद्व होय. तें अनादि असून जगताचें आदिकारण आहे. त्याचें अनादित्व त्याच्या द्वंद्वस्वभावांत च दिसून येतें. द्वंद्व म्हणजे परस्पर विरुद्ध परंतु परस्परांवर अवलंबून राहणाऱ्या दोन कोटी. त्यांत वस्तुतः कार्यकारणभाव किंवा जन्यजनकभाव नाहीं. प्रकृतीपासून पुरुष उत्पन्न होत नाहीं किंवा पुरुषापासून प्रकृति हि उत्पन्न होत नाहीं. तथापि

पुरुषावांचून प्रकृतीला स्थिति नाहीं व प्रकृतीवांचून पुरुषाला स्थिति नाहीं. अर्थात् त्यांचें उत्पत्तिस्थान किंवा निर्माणकर्ता जर कोणी असेल तर त्यानें या दोघांना एकदम एकसमयावच्छेदेंकरून निर्माण केलें असें म्हणणें योग्य होईल. सांख्यशास्त्राला या युग्मांत च जगताचें आदिकारण दिसलें यांत नवल नाहीं. कारण त्या पलीकडच्याचा ठाव घेणें त्याच्या आटोक्या बाहेर होतें व त्याची त्याला जरूर हि नव्हती. म्हणून प्रकृति व पुरुष हे अनादि आहेत असें त्यानें यथार्थ मानलें व त्याचा च अनुवाद ' प्रकृतिं पुरुषं चैव विध्द्यनादी उभावपि ' असा भगवद्गीतेनें केला. प्रकृति ही क्रियावान् म्हणजे गतिमान् व पुरुष हा निष्क्रिय म्हणजे स्थितिमान् होय. या कारणानें गति-स्थिति हें हि द्वंद्व आहे व गतींत स्थिति व स्थितींत गति असा त्यांचा संबंध आहे. प्रकृतीच्या आश्रयानें पुरुष हा तिच्या ठायीं स्थित राहतो तर पुरुषाच्या आश्रयानें प्रकृति त्याला वेढून गतिमान् होते. भौतिकशास्त्रांतील इलेक्ट्रॉन्-प्रोटॉन् यांचा संबध असा च प्रकृति-पुरुषसदृश आहे. किंबहुना इलेक्ट्रॉन् म्हणजे ऋण-विद्युत्कण हे प्रकृतिरूप व प्रोटॉन् म्हणजे धन-विद्युत्कण हे पुरुषरूप मानले म्हणजे दोहोंकडे एक च द्वंद्वाचें तत्त्व जसेच्या तसें दृष्टीस पडतें. प्रकृतीच्या गतिमत्त्वांत गुण निपजतो. कारण गतीचा धर्म तेज व तेजाचा धर्म गुण होय. तेजांत आकाश प्रस्फुट होतें व आकाशांत गुणाचे सत्व, रज व तम असे तीन पर्याय सिद्ध होतात. पुनः त्यांतील सत्व व तम हे दोन परस्पर विरुद्ध गुण मिळून त्यांचें एक द्वंद्व बनतें. व त्याच्या दोन कोटींच्या मधल्या प्रदेशांत रजाच्या द्वारें गतीचा संपूर्ण पसारा व्यक्त होतो.

(मूळ एकं अद्वितीयं. तें निर्द्वंद्व निरपेक्ष 'एक.' तें केवळ एक च 'एक' होय. तें द्वंद्वातीत म्हणून संख्यातीत व जगदातीत. त्यानंतर एकं सद्वितीयं. तें द्वंद्वांतील सापेक्ष 'एक.' तेथून च

दोन असतात. म्हणजे तेथें प्रति 'एका' ला दुसरें 'एक' विरुद्ध भावानें जोडून असतें. उदाहरणार्थ, सदसत् द्वंद्वांत 'सत्' हें एक व 'असत्' हें हि एक च आहे. 'सत्' ला 'असत्' मिळून म्हणजे एकाला एक मिळून दोन होतात. तें च द्वंद्व. व ती च पहिली संख्या. अजगतांतून जगतांत येणें म्हणजे या पहिल्या संख्येंत येणें. दोन या संख्येच्या पुढली पायरी तीन. म्हणून च द्वंद्वांत उत्पन्न होणाऱ्या गुणांची संख्या तीन आहे. जगतांतील गतीचा सर्व पसारा या त्रिगुणांत च उत्तम प्रकारें मापतां येतो. त्याकरितां अधिक गुणांची जरूर लागत नाहीं. जगत् म्हणजे गतिमान् वस्तु. जगताची ही गति वस्तुतः अखंड आहे, खंडित नाहीं. पण तींत जे गुण उत्पन्न होतात त्यायोगें तींत खंड पडलेले दिसतात. असे खंड पडले नाहींत तर द्वंद्वसिद्धि होणार नाहीं व संख्या निपजणार नाहीं; व संख्या नाहीं तर जगताचें ज्ञान हि नाहीं. म्हणून अखंडांत खंड व अविभक्तांत विभाग हे वस्तुतः अशक्य असले तरी ज्ञानाकरितां जरूर आहेत. जगताच्या अखंड गतींत गुणानें पहिला विभाग द्वंद्वांत होतो. द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी ज्या एकमेकांच्या विरुद्ध प्रतिपक्षीभाव धारण करून असतात त्या गुणानें होत. 'सत्' चा जो गुण तद्विरुद्ध 'असत्' चा गुण ; व 'प्रकृती' चा जो गुण तद्विरुद्ध 'पुरुषा' चा गुण. असे हे दोन एकमेकांच्या विरुद्ध गुण घेतले व त्यांत द्वंद्वाच्या दोन कोटी बसविल्या तर तेथें गतींत खंड व्हावयाचा च. पण गतींत जर खंड झाला तर ती चालावयाची कशी? कारण गतीचा गतिपणा अखंडित राहण्यांत आहे. पण द्वंद्वाचा द्वंद्वपणा गति खंडित होण्यांत आहे. मग या दोहोंचें जुळावयाचें कसें? तर तें हि पुनः गुणानें च! गतीला खंडित करणारे गुण, व तिला पुनरपि अखंडित ठेवणारे हि गुण च होत. म्हणून गुण तीन आहेत. त्यांतील दोहोंच्या योगें गतींत खंड पडून द्वंद्व सिद्ध होतें; व तिसऱ्याच्या योगें द्वंद्वांतील दोन्ही

कोटी सांधल्या जाऊन गतीची अखंडित स्थिति कायम राहते. हे त्रिगुण सत्त्व–रज–तम होत. यांत सत्त्व–तम हें द्वंद्व आहे. जसें सदसत् तसें च हें. जो सताचा भाव तें सत्त्व. म्हणून जो असताचा भाव तें च तम होय. या दोन परस्पर विरुद्ध कोटींच्या योगें जो गतींत खंड दिसतो तो रजानें सांधला जातो. म्हणून रजोगुण हा सत्त्वतमांना जोडून जगताची गति अखंड राखतो. या त्रिगुणांत दोन टोकांच्या दोन बिंदुमात्र कोटी परस्पर विरुद्ध दोन गुण दर्शवितात; व मधला पट्टा एक गुण दर्शवितो. म्हणून दोन टोकें (extremes) एकेकरूपी आहेत व मधला पट्टा नानारूपी आहे. असे हे परस्पर विरुद्ध एकेकरूपी दोन व मधला नानारूपी एक मिळून तीन गुण होतात. हे गतींतील म्हणजे जगतांतील गुण. जें जगदातीत तें निर्गुण किंवा त्रिगुणांच्या भाषेंत निस्त्रैगुण्य होय. या निर्गुणाला गुणांत विरोधक कोटी जर कोणती असेल तर ती सत्त्वतमांच्या मधली रजाची च असणार हें उघड आहे. कारण निर्गुण हें जर केवळ एक च एक आहे तर रज हें केवळ अनेक च अनेक आहे. सत्त्वतम हे एकमेकांच्या अपेक्षेनें एकेक आहेत. तथापि रजाला जगताच्या बाहेर निर्द्वंद्व हें विरोधक आहे असें म्हटलें तर जगतांत द्वंद्व विरोधक आहे असें म्हणावें लागतें. कारण रज हें मध्यस्थानीं असल्यामुळें त्याला एका बाजूनें सत्त्व विरोध करतें तर दुसऱ्या बाजूनें तम विरोध करतें. तथापि तें दोघांची समता राखतें व याप्रकारें अनेकांशीं विरोध करून व अनेकांना धारण करून जगताला ढळूं देत नाहीं. अर्वाचीन गतितत्त्ववेत्ता डॉ० आइन्स्टाईन् यानें जगत् हें अखंड पण मर्यादित आहे असें म्हटलें आहे. हें जगताचें मर्यादितत्व सत्त्व व तम या द्वंद्वानें सिद्ध होतें, तर अखंडितत्व रजानें सिद्ध होतें. कारण त्रिगुणान्वित जगत् हें जर एक वर्तुळ कल्पिलें—व आइन्स्टाईनच्या मतें वर्तुळ कल्पिणें हें च योग्य आहे—तर त्या वर्तुळांत कोणते हि समोरासमोरील दोन

बिंदु द्वंद्व निर्माण करतील व त्यांतील एक कोटी सत्त्वाची व दुसरी तमाची सिद्ध होईल. त्या बिंदूंच्या ठिकाणीं वर्तुळाच्या व्यास-रेषेची (diameter) दोन्ही बाजूंनीं मर्यादा संपेल. पण रजाची त्रिज्या (radius) जी अखंड फिरत राहील त्यावर एक च काय पण अनेक द्वंद्वें परिस्फुट होतील. सारांश, त्रिगुणांतील मधलें रज हें जसें खरोखर नानानामरूपधारी जगताचें दर्शक चिन्ह शोभेल तसें दुसरें कांहीं शोभणार नाहीं. आणि म्हणून च येथें 'नासीद्रजः' असें म्हणून रजावरून जगदातीताचें स्वरूप निर्दिष्ट केलें आहे.)

द्वंद्वांत गति व गतींत द्वंद्व. पुनः द्वंद्वांत गुण व गतींत कर्म. म्हणून गुणांत कर्म व कर्मांत गुण. या सर्वांचा भाव, स्वरूप व संबंध जाणणें हें ज्ञान. असें ज्ञान सर्वथैव द्वंद्वांत च सिद्ध होतें. ज्ञाता व ज्ञेय किंवा विषयी व विषय (subject and object) हें ज्ञानाचें द्वंद्व होय. आतां ज्ञानाची सिद्धि द्वंद्वांत होते असें म्हटलें कीं तेथें संख्या आली च. म्हणून सांख्यशास्त्र हें ज्ञानशास्त्र होय. या शास्त्रांत संख्यातीताचा विचार नाहीं; कारण शक्य नाहीं. संख्यातीत तें द्वंद्वातीत म्हणून ज्ञानातीत. अशाचें ज्ञान प्राप्त करून घ्यावयाचें म्हणजे त्याला द्वंद्वांत ओढावयाचें. त्यावांचून दुसरा मार्ग नाहीं. ज्ञानाचें लक्षण च हें कीं, जें पूर्वज्ञात असेल त्याच्याशीं कोणत्या ना कोणत्या तरी प्रकारें अज्ञाताला जोडाव-याचें व त्यांत कार्यकारणसंबंध लावावयाचा. म्हणून येथें प्रथम गतिमान् जें जगत् तें उत्पन्न होण्यापूर्वीं तदभावरूप अगतिमान् असें अजगत् कल्पिलें; आणि नंतर जगदजगत् द्वंद्व घेऊन जगताच्या अपेक्षेनें अजगताचें स्वरूप दाखविलें. अजगत् हें जगताच्या बाहेर म्हणून दिक्, काल व आकाश यांच्या बाहेर. कारण दिक्, काल व आकाश ह्या जगतांत समुत्पन्न होऊन जगतावर अवलंबून राहणाऱ्या अवस्था आहेत. दिक्कालांच्या योगें जगत् निर्देश्य तर अजगत् अनिर्देश्य; व आकाशाच्या योगें जगत् व्यक्त तर अजगत्

अव्यक्त. याप्रकारें ज्या अर्थी केवळ जगताच्या स्वरूपावरून च अजगताची कल्पना करावयाची त्याअर्थी बहुधा ती अभावरूपानें व्यक्त करावी लागते. तथापि क्वचित् ती भावरूपानें हि व्यक्त करतां येते. जगताचा साक्षात्कार मानवाला त्याच्या ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारें पदोपदीं येतो. मानवाला जगत् प्रत्यक्ष दिसतें व भासतें. म्हणून त्याला जगताचे गुण भावरूपानें कळतात. जगत् हें दृश्य आहे म्हणून व्यक्त आहे, मूर्त आहे म्हणून निर्देश्य आहे. त्याच्या उलट अजगत्. तें केवळ अभावरूपानें अनुमानतां येतें. म्हणून च तें अदृश्य, अव्यक्त, अमूर्त, अनिर्देश्य. दिक्कालांत चालणारें नानागुणरूपधारी जगत् हें सतत बदलणारें (changeable) म्हणून अनित्य व अशाश्वत म्हटलें, तर त्याच्या उलट अजगत् हें कधीं च न बदलणारें (unchangeable) म्हणून नित्य व शाश्वत होय. याप्रमाणें यद्यपि त्याला भावरूप (Positive) काय किंवा अभावरूप (Negative) काय, दोन्ही प्रकारच्या संज्ञा देण्यांत आल्या, तथापि त्या सर्व द्वंद्वमय जगताला च अनुलक्षून असणार हें उघड आहे. एकदां ज्ञानातीताला ज्ञानांत आणावयाचें ठरलें म्हणजे अनामाला नाम देण्यावांचून व अनिर्वाच्याला वाचेंत आणल्यावांचून गत्यंतर नाहीं.

द्वंद्वमय जगतांतील कोणती हि संज्ञा द्वंद्वातीताला दिली तरी ती अवास्तव च ठरणार. मग ती भावरूप असो वा अभावरूप असो. त्याला नित्य म्हटलें तरी तें नित्यानित्यद्वंद्वांतील नित्य नव्हे; व अव्यक्त म्हटलें तरी तें व्यक्ताव्यक्त द्वंद्वांतील अव्यक्त नव्हे. द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी सापेक्ष तर तें निरपेक्ष. म्हणून वास्तविकरीत्या त्याला कोणती च संज्ञा देतां येत नाहीं. कारण कोणती हि दिली तरी तिला प्रतियोगी दुसरी कोटी असणार च. म्हणून येथें प्रथम केवळ अस्तिनास्तिभावदर्शक सदसत् द्वंद्व घेतलें आणि त्यांतील दोन्ही कोटींच्या निषेधानें द्वंद्वरूप जगताच्या

पूर्वकालीन स्थितीचा निर्देश केला. सदसत् हें जसें जगताचें तसें च ज्ञानाचें मूलद्वंद्व होय. कारण ज्ञानाचा विषय च जगत् आहे. म्हणून जें जगदातीत तें ज्ञानातीत. तें असत् नाहीं व सत् हि नाहीं असें म्हटलें. यावरून तें अव्यक्त नाहीं व व्यक्त नाहीं, अनिर्देश्य नाहीं व निर्देश्य नाहीं, अद्वैत नाहीं व द्वैत नाहीं असें ठरतें. कारण हीं सर्व द्वंद्वें आहेत व तें द्वंद्वातीत आहे. द्वंद्वाचें स्वरूप च असें कीं त्यांत एकाचा स्वीकार करावा तर दुसऱ्याचा त्याग घडतो. पण द्वंद्वातीताचा स्वीकार करण्यांत कोणाचा च त्याग घडत नाहीं. घडला च तर द्वंद्वाचा म्हणजे एकदम दोन विरुद्ध प्रतिपक्षीयांचा. हे दोन 'एकं सद्वितीयं' होत. या दोहोंची एकदम व्यावृत्ति होण्यांत 'एकमेवाद्वितीयं' सिद्ध होतें. तथापि या एकाच्या योगें ते दोन नष्ट होत नाहींत. कारण ते दोन एकमेकांच्या अपेक्षेनें स्वतःसिद्ध असतात. मात्र हें त्यांना व्यापून बाहेर राहतें किंवा बाहेर राहून त्यांना व्यापतें. म्हणून हें शुद्ध जगदातिरिक्त (Transcendental) नाहीं किंवा शुद्ध जगव्द्यापी (Immanental) नाहीं. कारण जगदातिरिक्तत्व (Transcendence) व जगव्द्यापकत्व (Immanence) तरी द्वंद्व च आहे. तसें च हें शुद्ध अद्वैत नाहीं किंवा शुद्ध द्वैत नाहीं. कारण द्वैत व अद्वैत हें हि द्वंद्व च आहे. म्हणून येथें एक अद्वैत म्हटलें तर द्वैताचा अभाव मानावा लागेल, व एक द्वैत म्हटलें तर अद्वैताचा अभाव मानावा लागेल. म्हणजे येथें एक सिद्ध करण्या करितां दुसरें नष्ट करावें लागेल. पण द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें द्वंद्वांतील कोणती हि एक कोटी कधीं हि नष्ट होत नाहीं. नष्ट झाल्या च तर दोन्ही कोटी एकदम नष्ट होतील. पण त्या दोहोंना मिळून एकदम राखणारें द्वंद्वातीत असल्याकारणानें त्या दोन्ही हि कधीं नष्ट होणार नाहींत. अर्थात् द्वंद्वांतील एक कोटी घेऊन व तिच्यापासून दुसरी पूर्ण व्यावृत्त करून तिला च 'एकमेवाद्वितीयं' मानणें हें अवास्तव,

अयुक्त अतएव मिथ्या होणार आहे. म्हणून जगदातीत, द्वंद्वातीत व ज्ञानातीत जें एक च एक निरपेक्ष व अद्वितीय त्याला जर कोणती संज्ञा देणें योग्य असेल तर ती भगवद्गीतेनें यथार्थ योजलेली ‘ निर्द्वंद्व ’ ही होय. निर्द्वंद्वांत द्वंद्व नष्ट न होतां त्यापलीकडच्या वस्तूचें स्वरूप ध्वनित होतें. किंबहुना द्वंद्व राखण्यांत च निर्द्वंद्वाची सिद्धि असते म्हणून द्वंद्वाला धारण करून जसें तें निर्द्वंद्व तसें च त्रिगुणांना धारण करून निस्त्रैगुण्य होय. या संज्ञा अद्वैतादि संज्ञांप्रमाणें द्वंद्वांतील एका निश्चित भावरूप कोटीचें व्यावर्तन करून आपण स्वतः केवळ अभावरूपानें अनिश्चित व अनिर्णीत राहणाऱ्या नाहींत, तर त्या स्पष्ट भावरूप असून त्यांत द्वंद्वाचें व गुणाचें समावेशन (Inclusion) व व्यावर्तन(Exclusion) दोन्ही सारखीं च आहेत. अशा निर्द्वंद्वाला जर क्वचित् अद्वैत म्हणून संबोधिलें तर तें केवळ अर्थवादानें होय. निर्द्वंद्व कसें? तर द्वैताद्वैतद्वंद्वांतील अद्वैतासारखें; असा त्याला फार तर अद्वैताचा दृष्टांत देतां येईल. पण दृष्टांत म्हटला कीं तो एकांगी अतएव असत्यस्वरूपाचा च असावयाचा हें उघड आहे. दृष्टांतानें केव्हां हि सिद्धांत मांडला जात नाहीं, तर केवळ त्याचें एका दिशेनें पुष्टीकरण होतें इतकें च. सारांश, निर्द्वंद्व हें वस्तुतः येथें म्हटल्याप्रमाणें असत् नाहीं व सत् हि नाहीं; म्हणजे द्वंद्वाच्या आंत समाविष्ट होणारें नाहीं. तें द्वंद्वातीत आहे. परंतु द्वंद्वाला पूर्णपणें व्यापून आहे.

जगताची उत्पत्ति होण्यापूर्वीं काय होतें? हा मूळ प्रश्न. हा प्रश्न सर्व ज्ञानाच्या आरंभीं आहे. मनुष्याचें ज्ञान जगतांपुरतें. या जगतांत तो प्रत्येक वस्तूचे ठिकाणीं उत्पत्तिलयाचें द्वंद्व पाहतो व स्वतःच्या ठिकाणीं त्याचा अनुभव घेतो. असा उत्पत्तिलय जगताला आहे काय? असला च तर तो एकदां आहे का अनेकवार आहे? लय होणार असेल तर कशांत व उत्पत्ति झाली असेल तर

कोठून? जें लयाचें स्थान तें च उत्पत्तीचें असें घटकाभर मानलें तर या दोन्ही प्रश्नांचें मिळून एक च उत्तर होईल. म्हणून एक च प्रश्न केला कीं जगताची उत्पत्ति कोठून झाली? जेथून झाली त्याचें स्वरूप कसें होतें? जगदुत्पत्तीपूर्वी जगत् नव्हतें हें स्पष्ट च आहे. मग त्या वेळीं काय होतें? कांहीं होतें तरी का? का कांहीं च नव्हतें? होतें हें खास. कारण त्यावांचून जगताची उत्पत्ति कशी होईल? पण जें होतें त्याला कोणता गुण लावणार व त्याचा कसा निर्देश करणार? त्याला आहे म्हणावें तरी कठीण, नाहीं म्हणावें तरी कठीण. कारण आहे—नाहीं हें द्वंद्व जगतांतील च असल्या कारणानें जगत् नव्हतें तेव्हां अमुक होतें असें तरी कसें ह्मणतां येईल? व जें होतें त्याला जगतांतील गुणांच्या उलट अभावरूपी शब्दांच्या द्वारें का होईना पण गुण कसे लावतां येतील? असें हें मोठें कोडें आहे; आणि निदान तें शब्दांनीं तरी कधीं हि न सुटणारें आहे. याचा उलगडा एकां च गोष्टीनें होण्यासारखा आहे. ती ही कीं ज्या कालाच्या योगें जगत्पूर्वकाल व जगत्काल असा भेद होतो तो काल च टाकून देणें. काल गेला कीं उत्पत्ति गेली. कारण काल हा सर्वथैव उत्पत्तीबरोबर उदय पावून लयाबरोबर नाहींसा होतो. म्हणजे तो एक पक्षीं उत्पत्तिलयाचें द्वंद्व निर्माण करतो तर दुसऱ्या पक्षीं स्वतः उत्पत्तिलयाच्या द्वंद्वांत निर्माण होतो. जगतांत जी जी घटना व्हावी किंवा जें जें वृत्त घडावें तें तें उत्पत्तिलयाच्या द्वंद्वानें बद्ध असतें. अर्थात् तेथें तेथें त्याला त्याला अनुलक्षून काल उमटतो व तेवढ्या तेवढ्यापुरता पृथक्त्वानें चालतो. काल हा अनंत म्हटला आहे. कां? तर जगतांत घटना अनंत आहेत म्हणून. म्हणजे त्याचें अनंतत्व संख्येला धरून (Quantitative) आहे, गुणाला धरून (Qualitative) नाहीं. हें तत्त्व अर्वाचीन काळीं डॉ० आइन्स्टाईन्‌ला ज्ञात झालें असून त्यावरून त्यानें आतां जुन्या पदार्थविज्ञानशास्त्रांत क्रांति घडविणारा 'एक-

कालीनतेची सापेक्षता' (Relativity of Simultaneity) हा नवीन सिद्धांत मांडला आहे. याप्रकारें जगत्काल अमान्य करण्यांत जगदुत्पत्ति नाहींशी झाली म्हणजे मग जगत् एकदां झालें का अनेकदां झालें हा प्रश्न हि उरत नाहीं. जसा काल तशी च दिक्. ही दिक् जगतांतील आकर्षणोत्सारणरूप द्वंद्वांत सिद्ध होते व वस्तुवस्तूंत निराळा स्थानभेद निर्माण करते. म्हणून या दिक्कालांपासून जगताला व्यावृत्त करून त्याचें स्वरूप अवलोकन केलें कीं तेथें सर्व च भेदाभेद नाहींसा होईल व जें काय राहील तें केवळ एक च एक 'एकजिनसी' (Homogeneous) असेल.

आतां हें. जें असणें (Being) त्याचें स्वरूप काय? असण्याचें स्वरूप होणें (Becoming) हें होय. जें होत राहतें तें च असतें. होणें थांबलें कीं असणें हि संपलें च म्हणून समजावें. असण्यांत होणें व होण्यांत असणें असा दोघांचा संबंध आहे. म्हणून होण्यावांचून असणें शक्य नाहीं व असण्यावांचून होणें शक्य नाहीं. जें 'होत राहतें' तें जगत् असें म्हटलें तर जें 'असतें' तें कोण? तें जगत् नव्हे म्हणून अजगत् हें खरें; तथापि जगत् तरी अजगतांत च सिद्ध होत असल्यामुळें जगतावांचून अजगताला स्वतंत्रभाव कोठून येणार? वस्तुतः अजगत् आणि जगत्, असणें आणि होणें, Being आणि Becoming दोन्ही मिळून एक च अभेदरूपानें आहेत; पण ज्ञानाकरितां त्यांत भेद होणें जरूर आहे. कारण ज्ञान विभागांत च शक्य आहे. विभाग नाहीं तर ज्ञान नाहीं. ज्ञानाची गति वस्तूला अनेक विभागांत फोडून दाखविण्यांत आहे व पर्यवसान पुनरपि ते सर्व विभाग एकत्र जोडून पाहण्यांत आहे. याप्रकारें ज्ञानाच्या आदीं व अंतीं अभेदरूपानें असणारी जी एक च एक वस्तु ती मध्यंतरीं जेव्हां नानारूपांत भेद पावते तेव्हां तो च व्यक्तमध्य ज्ञानाचा विषय होतो. या व्यक्तमध्यांत विभाग आहेत म्हणून संख्या आहे, संख्या आहे म्हणून नानात्व

आहे, व नानात्व आहे म्हणून ज्ञान आहे. याच्या बाहेर, मागें व पुढें जें अव्यक्त तें अविभक्त असल्यामुळें अद्वैत व अनिर्देश्य म्हटलें आहे. तें संख्यातीत म्हणून द्वंद्वातीत, द्वंद्वातीत म्हणून गुणातीत, व गुणातीत म्हणून ज्ञानातीत होय. त्यांत उत्पत्तिलय नसल्यामुळें तें अनाद्यनंत आहे, व अनाद्यनंत असल्यामुळें नित्य व शाश्वत आहे. याला द्वंद्वावरून निर्द्वंद्व म्हटलें. पण निर्द्वंद्वांत द्वंद्व राखलें. असें द्वंद्वस्वरूप जें निर्द्वंद्व त्याच्या अस्तिभावाला अनुलक्षून त्याला 'सत्' किंवा Being ही संज्ञा आहे. परंतु असें 'सत्' गतीनें युक्त आहे. किंबहुना गति हा त्याचा धर्म च आहे. या गतीचा ओघ म्हणजे च जगत् किंवा Becoming होय. जगत् म्हटलें कीं तेथें गतीच्या अनुषंगानें दिक्, काल, आकाश या अवस्था, प्रकृति–पुरुष हें द्वंद्व, व सत्त्व–रज–तम हे त्रिगण हि आले च. या सर्वांना धरून अभेदरूपानें पाहिलें कीं निर्द्वंद्व एक च एक दिसणार आहे. अनेक नाहींसे करून एक नाहीं; किंवा भेद नाहींसे करून अभेद नाहीं; तर भेदांत अभेद व अभेदांत भेद, किंवा अनेकांत एक व एकांत अनेक पाहणें हें च ज्ञान. या ज्ञानांत च निर्द्वंद्वसिद्धि आहे. निर्द्वंद्व हें सूर्याच्या भास्वर शुक्ल किरणाप्रमाणें आहे. तें रंगातीत. म्हणून त्याला स्वतःला कसला च रंग नाहीं. परंतु त्यांत सर्व रंग समुच्चित आहेत. तसें च हें द्वंद्वांना धारण करून निर्द्वंद्व, गुणांना धारण करून निर्गुण, व आकारांना धारण करून निराकार होय. ज्ञानाकरितां त्रिधारी कांचेवर किरण विच्छिन्न करून पृथक्करणपूर्वक पाहिला कीं त्यांत जसे अनेक रंग उमटतात, तसें च ज्ञानाकरितां या निर्द्वंद्वाला हि पृथक्करण करून पाहिलें कीं त्यांत द्वंद्व, गुण, कर्म, आकार इत्यादि सर्व प्रकार दृग्गोचर होतात.

जगताची उत्पत्ति वास्तविक झाली आहे काय? का ती ज्ञानानें आपल्याकरितां केली? ती ज्ञानानें केली म्हटलें तर तो

केवळ ज्ञानाचा संकेत होईल. तथापि संकेत झाला तरी त्याची मानवाला आवश्यकता आहे. मानव हा ज्ञानवान् प्राणी आहे. त्याचें सर्व बल ज्ञानांत आहे; व त्या बलावर त्याची जगतांत धारणा आहे. हें ज्ञान प्राप्त करून घेण्याचीं सर्व साधनें त्याचे ठिकाणीं उपलब्ध आहेत. तीं पंचज्ञानेंद्रियें होत. या इंद्रियांचा जेव्हां बाहेरच्या इंद्रियार्थांशीं संनिकर्ष होतो तेव्हां त्या संनिकर्षात ज्ञानाची उत्पत्ति होते असा नैय्यायिकांचा सिद्धांत आहे. या इंद्रियार्थसंनिकर्षाला च भगवद्गीतेनें 'मात्रास्पर्श' हें नांव दिलें आहे. ज्या साधनांच्या द्वारें विषयांचें मापन होतें त्या मात्रा. डोळे, कान, नाक, जीभ व त्वंचा या पांच इंद्रियसाधनांच्या द्वारें मनुष्य-देहाचे ठायीं अनुक्रमें रूप, शब्द, गंध, रस व स्पर्श या विषयांचें मापन होतें. म्हणून हीं इंद्रियें मात्रा होत. या मात्रांचा आपल्या विषयांशीं स्पर्श झाल्याबरोबर जीं शीतोष्णसुखदु:खांचीं द्वंद्वें उत्पन्न होतात त्यांत च मनुष्यांला एका बाजूनें जगताची व दुसऱ्या बाजूनें आपल्या स्वत:ची प्रचीति येते. हें च ज्ञान. शीतोष्ण हें बहिर्द्वंद्व व सुखदु:ख हें अन्तर्द्वंद्व. या दोहोंची सिद्धि एकसमयाव-च्छेदेंकरून एका च मात्रास्पर्शनाच्या कर्मात होते; व त्याबरोबर अहं-- इदं, ज्ञाता – ज्ञेय, विषयी – विषय, Subject–Object हीं ज्ञानाचीं द्वंद्वें उद्भव पावतात. याप्रकारें ज्ञान हें सर्व बाजूंनीं द्वंद्वांनीं वेढलेलें आहे. प्रथम ज्ञाता व ज्ञेय हें ज्ञानाचें मूळ उत्पादक द्वंद्व घेतलें तर त्यांत ज्ञाता द्वंद्वरूप व ज्ञेय हि द्वंद्वरूप दिसणार आहे. कारण प्रत्येकांत प्रकृति–पुरुष हें द्वंद्व आहे. पुन: प्रकृतींत गुणाला अनुसरून कर्म व कर्माला अनुसरून गुण असें गुणकर्माचें द्वंद्व आहे. या गुणकर्मांना प्रवृत्त करणारी ती प्रकृति व त्यांचा उपभोग घेणारा तो पुरुष असें म्हटलें कीं तेथें भोक्ता व भोग्य हें द्वंद्व आलें च. भोक्ता व भोग्य यांपासून निर्माण होणारा जो कर्मस्व-रूप भोग तो ज्ञानाचा विषय असल्याकारणानें ज्ञान व कर्म हें हि

एक द्वंद्व च आहे.यावरून एका जगताच्या वर्तुळांत च सर्व गोष्टी कशा फिरत असतात व त्यायोगें त्यांचेबरोबर ज्ञान हि कसें संभ्रमण पावतें हें लक्षांत येणार आहे. जगतांत ज्ञानकर्मवान् जर कोणता पदार्थ असेल तर तो मानव होय: या मानवाचे ठिकाणीं ज्ञानावांचून कर्म नाहीं व कर्मावांचून ज्ञान नाहीं. म्हणून त्याचे देहांत ज्ञान सिध्द्यर्थ जशीं पांच ज्ञानेंद्रियें आहेत तशीं च कर्मसिध्द्यर्थ पांच कर्मेंद्रियें आहेत. या पृथ्वीतलावर ज्याअर्थीं त्याचें वास्तव्य आहे त्याअर्थीं ही मानवभूमि च खरी कर्मभूमि आहे. तीन लोकांतील हा पहिला भूलोक होय. येथें मानव साक्षात् प्रतिष्ठा पावतो. याला आवरण घालणारा याच्या बाहेरचा जो भुवर्लोक किंवा रजोलोक तें अंतरिक्ष. त्यांतील सूर्यप्रकाश व वातावरण यांचा मानवजीवनाशीं निकट संबंध असतो. या अंतरिक्षाला हि आवरण घालणारा त्याच्या पलीकडे स्वर्लोक किंवा द्युलोक आहे. तें च परमव्योम. त्याचा मनुष्याच्या बुद्धीला ठाव लागत नाहीं. याप्रकारें पृथ्वीतलाला धरून एका बाहेर एक हे आवरक प्रदेश मनुष्याला आपल्या ज्ञानानें प्रत्यक्षावरून अनुमानितां येतात; व या तीन लोकांत तो संपूर्ण जगताची दिङ्मर्यादा आंखूं शकतो. सारांश, दिक् आणि काल यांचा आश्रय केल्याखेरीज ज्ञानाला जगताचें मापन करणें अशक्य आहे. ज्ञानाचा विषय गतिमान् जगत् म्हटलें म्हणजे ही गति अखंड राखून ज्ञानाचें चालत नाहीं. त्यांत खंड पाडावे लागतात. हे खंड दिक्कालानें पडतात. म्हणून गति ही दिक्कालानें बद्ध आहे. जगताची उत्पत्ति दिक्कालाबरोबर होते तर दिक्कालाची उत्पत्ति जगताबरोबर असते असा त्यांचा नित्यसंबंध आहे. दिक्काल ह्या जगताच्या मूल अवस्था (Primary Conditions) होत. त्यांचें सातत्य (Space–Time Continuum)जगतांतील सर्व घडामोडींना कारणीभूत होतें; किंवा जगतांतील सर्व घडामोडी दिक्कालांत त्यांच्या आश्रयानें चालतात. दिक् ही पूर्व – पश्चिम,

दक्षिण—उत्तर, ऊर्ध्व—अध अशी त्रिमात्रात्मक (Three dimentional) असून कालाची मात्रा एक च आहे. अशा चार मात्रांत मिळून हें जगत् मापलें तर च त्याचें यथार्थ ज्ञान मिळणार आहे. दिक्काल सोडले तर ज्ञानाची वार्ता च नको. तथापि ते कमी मात्रांत अपुरे घेतले तरी ज्ञान कसें चुकतें हें अर्वाचीन काळीं डॉ० आइन्स्टाईन्नें आपल्या 'रिलेटिव्हिटि' च्या तत्त्वविवेचनांत उत्तम प्रकारें सिद्ध करून दाखविलें आहे.

(मानव हा ज्ञानवान् प्राणी आहे. म्हणून त्याचीं सर्व कर्मे ज्ञानानें युक्त आहेत. ज्ञान हें वस्तूच्या विभजनांत शक्य आहे, तर कर्म हें पांच साधारणासाधारण कारणांच्या संयोजनांत सिद्ध होणारें आहे. म्हणून प्रथम 'तत् सत्' = 'तें असणारें' जें 'निर्द्वंद्व' त्यापासून 'तत् जगत्' = 'तें चालणारें' जें 'द्वंद्वमय' त्याचा विभाग केला. हा स्थिती (Being) पासून गती (Becoming) चा पहिला विभाग वस्तुतः नाहीं तर ज्ञानतः आहे हें उघड आहे. येथें च सत् (Being) पासून पहिलें जगत् (Becoming) उत्पन्न झालें. जगदुत्पत्तीबरोबर त्यांतील गतीच्या अनुषंगानें दिक्, काल व आकाश या अवस्था उत्पन्न झाल्या. आकाशाबरोबर अव्यक्ताला व्यक्तता आली व दिक्कालांबरोबर अनिर्देश्याला निर्देश्यता प्राप्त झाली. ही निर्देश्यता भूत-वर्तमान-भविष्य या तीन कालांत व भूर्भुवःस्वः या तीन लोकांत प्रकटता पावली. जगताच्या आरंभापासून जगत्काल, तर तत्पूर्वीचा प्राग्जगत्काल होय. या च कालाचा निर्देश सदर ऋचेंत 'तदानीं' या पदानें केला आहे. पुनः जगताच्या उत्पत्तीबरोबर च संख्येची उत्पत्ति व संख्येच्या उत्पत्तीबरोबर च ज्ञानाची उत्पत्ति व्हावी असा त्यांचा समवायसंबंध आहे. हें ज्ञान गतीचें होय. मनुष्याच्या ठिकाणीं चालणाऱ्या गतीला कर्म ही संज्ञा आहे. असें कर्म घेतलें कीं त्याच्या मागें कारणपरंपरा आली च. प्रत्येक कर्माला चार असा-

धारण कारणें व एक साधारण कारण अशीं पांच कारणें लागतात. मग तें कर्म 'न्याय्य' (Righteous = ऋत) असो वा 'विपरीत' (Un-righteous = अनृत) असो. हीं चार असाधारण कारणें म्हणजे अधिष्ठान, कर्ता, करण व चेष्टा; आणि पांचवें साधारण कारण म्हणजे दैव होय. भगवद्गीतेनें सांख्य-शास्त्राधारें हीं सर्व कारणें यथाप्रसंगीं नमुद केलीं आहेत. या चार असाधारण कारणांपैकीं दुसरें कारण जो 'कर्ता' त्याचे ठिकाणीं कर्माचा अंतिमहेतु धारण करण्याची शक्ति आहे. म्हणून आरिस्टॉटल्च्या कारणमीमांसेंतील चार कारणांपैकीं मुख्य महत्त्वाचें जें 'अंतिमकारण' (Causa finalis) तें या कर्त्याच्या ठिकाणीं अंतर्भूत आहे. आरिस्टॉटल्च्या कारणमीमांसेंतील चार कारणें (१) द्रव्यकारण (Material Cause), (२) रूपकारण (Formal cause) , (३) निमित्तकारण (Efficient cause) व (४) अंतिमकारण (Final cause) अशीं आहेत. या कारणचतुष्टयांतील अंतिमकारणापासून च अध्यात्मशास्त्रांतील 'अंतिमवाद' (Teleology) निष्पन्न होतो. या वादांत जगताचें आदिकारण कोणतें हा मुख्य प्रश्न आहे. Causa Prima (आद्यकारण) हें च Causa sui (स्वयंभुकारण) आहे का? जशी मानवकर्मांची प्रवृत्ति कांहीं तरी हेतु धारण केल्यावांचून होत नाहीं, तशी च जगताची हि प्रवृत्ति कांहीं तरी मूळ हेतु धारण करून च घडणार हें उघड आहे. मग असा हेतु कोणता? तो धारण करणारा कोण? त्याचें स्वरूप काय? त्यानें ज्याअर्थीं हेतु धारण करून जगत् निर्माण केलें त्याअर्थीं त्याला कोणतें द्रव्य घेतलें (Material cause अधिष्ठान)? कोणतीं उपकरणें योजिलीं (Instrumental cause करण)? व कसा आकार दिला (Formal cause चेष्टा)? सारांश, जगत् उत्पन्न झालें असें म्हटलें कीं त्याच्या मुळाशीं चार कारणें कोणतीं होतीं हा प्रश्न आला च.

मुख्य प्रश्न जगताची उत्पत्ति झाली आहे का? असल्यास कशी झाली? आपोआप झाली का त्याला उत्पन्न करणारा कोणी होता? आपोआप झाली म्हणण्यांत स्वारस्य नाहीं. कारण वस्तु आपोआप 'असणें' शक्य आहे पण 'उत्पन्न होणें' शक्य नाहीं. मग त्याला कोणीं तरी उत्पन्न केलें असें ठरतें. असा उत्पन्नकर्ता कोण? त्याचा ठाव प्रत्यक्षपणें लागणार नाहीं. म्हणून अप्रत्यक्षपणें प्रश्न केला कीं जगताच्या पूर्वी म्हणजे जगत् उत्पन्न होण्यापूर्वी काय होतें? कांहीं होतें का? होतें म्हटल्यास त्याला काय नांव द्यावें? त्याला कोणतें हि भावरूप नांव देतां येईना. कारण त्याच्या वर कोणता च गुण बसेना. म्हणून त्याचा निर्देश केवळ नास्तिरूपांत करण्याचा प्रसंग आला. तें अमुक नाहीं तमुक नाहीं, हें नाहीं तें नाहीं. मग आहे काय? कांहीं नाहीं असें स्पष्ट म्हटलें तर तो शुद्ध नास्तिवाद (Negativism) होईल. काय आहे? कोणास ठाऊक — कांहीं सांगतां येत नाहीं—कदाचित् असेल कदाचित् नसेल, अशी संशयवृत्ति धरली तर तो स्याद्वाद किंवा संशयवाद (Agnosticism) होईल. परंतु नास्तिवाद काय किंवा स्याद्वाद काय, या दोहोंनीं ज्ञानाचा शेवट होत नाहीं. ज्ञानाचा शेवट होण्यास अस्तिपक्ष च स्वीकारला पाहिजे. जगत् उत्पन्न होण्या-पूर्वी कांहीं होतें हें खास; व जगत् उत्पन्न झाल्यानंतर हि तें आहे हें खास. हा खरा अस्तिवाद होय. या अस्तिवादांतून त्या असणाऱ्या 'सत्' तत्त्वाकडे ज्या ज्या दृष्टीनें पाहावें त्या त्या दृष्टीनें पुनः आणखी अनेक वाद निघण्यासारखे आहेत. ते ब्रह्मवाद, आत्मवाद, देववाद, कर्मवाद इत्यादि होत. या सर्व अस्तिपक्षांतील वादांत क्वचित् एखादे वेळीं जगतावर आघात बसेल व त्याला मिथ्यात्व येईल. पण जगदातीताला धक्का लागणार नाहीं. तें सद्रूप आहे, सत्य आहे, नित्य आहे, शाश्वत आहे. याबद्दल जेथें लेशमात्र हि संशय नाहीं तेथें नास्तिक्यभाव कोठून येणार?

मात्र त्याचें स्वरूप कसें आहे यासंबंधीं अनेक मतभेद आहेत व ते असणें हि साहजिक आहे. कारण कोणी हि पाहणारा घेतला तरी त्याचा पाहण्याचा हेतु व त्याची पाहण्याची शक्ति यांवर त्याचा दृष्टिकोन अवलंबून राहणार हें उघड आहे. म्हणून कोणी म्हणतात तें केवळ जगदातिरिक्त (Transcendental) आहे, तर कोणी म्हणतात केवल जगद्व्यापी (Immanental) आहे; कोणी म्हणतात तें केवळ अद्वैत आहे, तर कोणी म्हणतात केवळ द्वैत आहे; कोणी म्हणतात तें केवळ अन्यव्यावर्तक एक आहे, तर कोणी म्हणतात केवळ सर्वावरक एक आहे. वेदांचा निश्चय 'स भूमिं विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठद्दशांगुलं' या पुरुषसूक्तांतील पहिल्या ऋचेंत ध्वनित केल्याप्रमाणें 'तें जगताला व्यापून जगदातिरिक्त आहे' अशा प्रकारचा स्पष्ट निर्द्वंद्वस्वरूपाचा आहे.

तथापि हे सर्व वाद जगत् आणि जगदातीत यांत पूर्ण भेद कल्पून व जगदातीताचें स्वयंभु स्वतंत्र आस्तित्व मानून निघाले आहेत हें लक्षांत ठेवणें जरूर आहे. हा सर्व ज्ञानाचा संकेत केवळ मानवाच्या हिताकरितां आहे. पण चमत्कार हा कीं, ज्या जगताच्या आश्रयानें हें ज्ञान जगदातीताचा ठाव घेऊं पाहतें त्या जगताला सर्वस्वी तुच्छ मानण्याकडे त्याची प्रवृत्ति होते! आतां जगताला तुच्छ मानणें म्हणजे स्वतःला च तुच्छ मानणें होय. कारण जगत् हा च ज्ञानाचा विषय आहे. जें जगदातीत तें ज्ञानातीत. म्हणून येथें जगताला तुच्छ मानण्यांत खरोखर मानवज्ञानाचा हताशपणा प्रत्ययास येतो. जगतांत नानाविध घडामोडी अखंड व अविरत चालल्या आहेत. कारण त्यांत च जगताची धारणा आहे. या घडामोडींत कोणती च एक वस्तु सतत एका रूपांत राहूं शकत नाहीं. म्हणून जगतांत कोणती च वस्तु नित्य व शाश्वत टिकणारी दिसत नाहीं. किंबहुना प्राचीन ग्रीस देशांतील महान् गतितत्त्ववेत्ता हीराक्लायटस् यानें म्हटल्याप्रमाणें

जगतांत जर कांहीं नित्य असेल तर अनित्यता होय. अनित्यता हा जगताचा नियम आहे. तथापि तो पृथक्त्वानें वैयष्टिक (Distributively) आहे, समुच्चयानें सामष्टिक (Collectively) नाहीं. परंतु ज्याअर्थी जगदातीतापासून जगत् उत्पन्न झालें असें एकदां ज्ञानानें ठरविलें त्याअर्थी जगतांतील प्रत्येक वस्तूशीं बद्ध असलेल्या उत्पत्तिलयाच्या नियमानें तें हि लय पावणारें अतएव अनित्य आहे असें ओघानें च प्राप्त होतें. सारांश, जगत् अनित्य म्हणून असत्य. उलट जगदातीत नित्य म्हणून सत्य. येथें च खिस्तीतत्त्वज्ञानांतील Real world आणि World of Appearance किंवा वेदांततत्त्वज्ञानांतील ब्रह्म आणि माया हीं द्वंद्वें निष्पन्न होतात. परंतु जगत् आणि जगदातीत यांची वास्तविकरीत्या असलेली अविच्छिन्न एकात्मता पाहिली व द्वंद्वावरून निर्द्वंद्वाचें स्वरूप अवलोकन केलें कीं, 'ब्रह्म सत्य' व 'जगन्मिथ्या' या एकांगी निरपेक्षस्वरूपाच्या (Absolute) कोट्यांचें वैय्यर्थ्य तत्काळ लक्षांत येतें; व द्वंद्वमय जगत् हें सत्यमिथ्यारूप असून जगदातीत निर्द्वंद्व हें सत्यमिथ्यातीत आहे ही गोष्ट तेव्हां च सर्व भ्रमांचें निरसन करिते.

जगत् हें जगदातीतापासून उत्पन्न झालें. अर्थात् तें जगदातीतानें स्वकामनेनें निर्माण केलें याबद्दल आस्तिपक्षांतील सर्व पंथांची व मतवाद्यांची एकवाक्यता आहे. म्हणजे जगताच्या मुळाशीं हेतु असून तदनुरूप जगतांतील सर्व घडामोडी चालल्या आहेत असा या उत्पत्तिवादांतून स्पष्ट हेतुवाद निघत आहे. असा हेतु धारण करून जगताची उत्पत्ति करणारा जगदातीत कोणी हि असो— ब्रह्म असो, आत्मा असो वा देव असो—"स अकामयत 'एकोऽहं बहु स्याम्' इति." आपण एकटें आहों बहु व्हावें, अशी त्याला इच्छा झाली व जगत् निर्माण करून त्यानें आपणास जगतांत बहु करून घेतलें. आस्तिपक्षांतील कोणता हि वाद घेतला

तरी सर्व ठिकाणीं अशा च प्रकारची विचारसरणी दृष्टोत्पत्तीस येते. उदाहरणार्थ, बायबलांतील अगदीं साधा देववाद घ्या. त्यांत आरंभीं च उत्पत्तिसर्गांत म्हटलें आहे -- God said 'Let there be light,' and there was light —देव म्हणाला 'प्रकाश होवो,' आणि प्रकाश झाला. हें देवाचें म्हणणें म्हणजे त्याला इच्छा होणें हें होय. आतां हा देववाद नुसत्या शुद्ध सद्वादापेक्षां वरच्या दर्जाचा आहे. कारण सद्वादांत केवळ जगताच्या पलीकडे जगताला निर्माण करणारी कोणी तरी 'सत्' वस्तु आहे येवढा च ध्वनि आहे. पण ती कोण आहे याचा निश्चय नाहीं. देववादांत तिच्या स्वरूपाचा किंचित् निर्णय आहे. 'सत्' म्हणजे असणारा व 'देव' म्हणजे चकाकणारा असे या शब्दांचे धात्वर्थ आहेत. असणें या भावापेक्षां चकाकणें हा भाव अधिक उच्च गुण दर्शवितो. जगतांतील केवळ गतीच्या स्वरूपांत सद्भाव सिद्ध होईल, तर त्या गतींतील तेजाला धरून देवभाव उद्भव पावेल. असा हा देव (Theos = deus = देवस्) पूर्ण शक्तिमान् असून त्यानें आपल्या इच्छेनें व सामर्थ्यानें हें जगत् मानवाच्या सुखाकरितां निर्माण केलें ही कल्पना कोणत्या हि धर्मांतील देववादाच्या मुळाशीं असली तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. मग तो देव हिब्रू धर्मांतील याह्व नांवाचा असो, मुसलमानीधर्मांतील अल्ला नांवाचा असो किंवा ख्रिस्तीधर्मांतील बिननांवाचा असो. शुद्ध देववादा (Theology) पेक्षां आत्मवाद व ब्रह्मवाद हे तत्त्वज्ञानाच्या प्रदेशांतील अति श्रेष्ठ प्रतीचे वाद आहेत.

हिब्रू, ख्रिस्ती व मुसलमानी या शुद्ध देववादी सेमेटिक धर्मपंथांत देवविद्येच्या पलीकडे आत्मविद्या व ब्रह्मविद्या यांत प्रगति नाहीं. त्या धर्मांत एकमेवाद्वितीयं स्वरूपाचें ब्रह्मतत्त्व नाहीं. प्राचीन रोम, ग्रीस, असुर, मिसर इत्यादि देशांत जें अनेकदेववादित्व होतें तद्विरुद्ध या सेमेटिक धर्मांत एक विशिष्टदेवमत प्रच-

लित झालें इतकें च. ही तत्त्वज्ञानांत प्रगति नसून अधोगति होती. कारण यांत नानात्व झुगारून एकत्व स्थापण्याचा प्रयत्न होता. खरें 'एकं' नानात्वं राखून सिद्ध होतें. कारण तें निर्द्वंद्व असतें. आतां हिब्रूधर्मांत याह्वदेवाला अनुलक्षून जसा मीमांसकी पद्धतीचा कर्मवाद आहे तसा ख्रिस्ती व मुसलमानी धर्मांत नाहीं. कारण हिब्रूधर्मांतील देवपूजन यज्ञस्वरूपाचें आहे. कर्मवादांत देवापेक्षां देवाच्या विधिनिषेधरूप शद्बाचें महत्त्व जास्त असतें. म्हणून देववादांत देव नित्य तर कर्मवादांत शद्ब—Law—नित्य होय. कर्मवाद हा आचरणात्मक असल्यामुळें धर्माचें जीवन आहे. अर्थात् या बाबतींत हिब्रूधर्म हा ख्रिस्ती व मुसलमानी धर्मांपेक्षां वरच्या दर्जाचा आहे. तथापि या सर्व प्रकारच्या देववादांपेक्षां व कर्मवादांपेक्षां आत्मवाद व ब्रह्मवाद हे शुद्ध तात्त्विक स्वरूपाचे असल्यामुळें अधिक श्रेष्ठ आहेत. आत्मवादांत आत्मा नित्य तर ब्रह्मवादांत ब्रह्म नित्य होय. शुद्ध एकदेव मानणारे उपरिनिर्दिष्ट जेवढे सेमेटिक धर्मपंथ आहेत त्या सर्वांत तो तो देव पूर्ण व्यक्तिभावसंपन्न (Personal) आहे. त्यानें जगत् निर्माण केलें खरें, पण तो जगतांत नाहीं; तर जगतापासून म्हणजे मानवापासून अलग आहे. देव व मानव यांत सदैव भज्यभजकाचें नातें आहे. असें हें एकदेवमत केवळ द्वैती स्वरूपाचें आहे. यांत देव व जगत्, जगत् व मानव, मानव व देव अशीं नित्य द्वैतें आहेत. येथें जगत् हें मानवाला कचित् हिब्रूधर्माप्रमाणें उपकारक आहे तर कचित् ख्रिस्तीधर्माप्रमाणें अनुपकारक अतएव त्याज्य आहे. अशा जगताची व त्याच्या उत्पत्तीची या देववादांतून बिलकुल तात्त्विक चर्चा नाहीं व तिची त्यांना जरूर हि नाहीं. सर्व सेमेटिक धर्मपंथांना जगदुत्पत्तीसंबंधीं व मानवोत्पत्तीसंबंधीं मुख्य आधार बायबलांतील जुना करार होय. त्याच्या आरंभीं पहिल्या च एका अध्यायांत देवानें सहा दिवसांत जगत् कोणकोणत्या पर्यायानें निर्माण

केलें याबद्दल केवळ जुजबी वर्णन आहे. यांत जगत् व जगदातीत यांचे संबंधीं कसलें च आध्यात्मिक तत्त्वविवेचन नाहीं. इतकें च काय, पण हें वर्णन हि सदर ग्रंथांत प्राचीन आसुरी व इराणी धर्मग्रंथांतून च घेण्यांत आलें आहे.

आतां या सेमेटिक धर्मांत देवकोटीला प्रतिस्पर्धी अशी सैतानाची कोटी निघून तें एक द्वंद्व बनलेलें दृष्टीस पडतें. पण त्या द्वंद्वामध्यें एक कोटी कमी पडून दुसरी वर चढल्याकारणानें त्यांतील द्वंद्वत्त्व बिघडतें. पुनः हें द्वंद्व झालें तरी तें तेथें इराणी व आसुरी धर्मांतून च आलें आहे. तथापि इराणी धर्मांत तें अहुरमझ्द व अंग्रमैन्यु या दोन कोटींत प्रमाणसमता राखून आहे. किंबहुना इराणीधर्म हा जिकडे तिकडे सर्वत्र द्वंद्वतत्त्वानें भरलेला आहे. परंतु वैदिकधर्माप्रमाणें त्याची मजल द्वंद्वापलीकडे निर्द्वंद्वांत गेली नाहीं. वैदिकधर्मांत निर्द्वंद्वाचे ठिकाणीं तत्त्वज्ञानाचें पर्यवसान झालें आहे. त्यांत देववाद आहे, कर्मवाद आहे, आत्मवाद आहे व ब्रह्मवाद हि आहे. येथें देव एक च एक अन्यव्यावर्तक नाहीं, तर क्वचित् समसमान अधिकारांचे व क्वचित् श्रेष्ठकनिष्ठ दर्जांचे अनेक आहेत. अर्थात् त्यांतील एकत्व दर्शविण्याकरितां च आत्मवाद व ब्रह्मवाद निघाले आहेत. देव अनेक का? तर जगत् नानाविध म्हणून. हें नानात्व प्रथम द्वंद्वांत निर्माण होतें. असें द्वंद्व आत्मा व ब्रह्म होय. आत्मा हा अहंमध्यें सिद्ध होतो तर ब्रह्म हें इदंपासून निघतें. वेदांनीं प्रथम ब्रह्मावरून आत्म्याचा ठाव घेतला आणि नंतर उपनिषदांनीं आत्म्यावरून ब्रह्माचा शोध केला. यारीतीनें वैदिक धर्मांत आत्मब्रह्मैक्य किंवा ब्रह्मात्मैक्य होऊन तत्त्वज्ञान पूर्णतेला गेलें. या च तत्त्वज्ञानांत जगतावरून जगदातीताचा किंवा द्वंद्वावरून निर्द्वंद्वाचा साक्षात्कार आला. परंतु त्याकरितां जगताला जगदातीतापासून विभिन्न करून पाहणें भाग पडलें. येथें च जगताची उत्पत्ति मानावी लागली. अशा या केवळ ज्ञानाच्या संकेतानें उपस्थित

झालेल्या जगदुत्पत्तीचीं वर्णनें आधिभौतिक, आधिदैविक व आध्यात्मिक प्रकारें परोपरीनें संहिता, ब्राह्मण, उपनिषदें, स्मृति, पुराणें इत्यादि वैदिक ग्रंथांत आलीं आहेत. परंतु त्या सर्वांना मूलभूत असें वर्णन सदर सूक्तांत आहे. यांत जगदुत्पत्तीच्या पूर्वींच्या स्थितीचा ठाव घेऊन ही उत्पत्ति कशी झाली असेल याची जी छाननी केली आहे तींत मानवी ज्ञानाची खरोखर पराकाष्ठा झालेली दृष्टीस पडणार आहे. म्हणून च या सूक्ताचा जो ऋषि आहे त्याला परमेष्ठी प्रजापति म्हटला आहे. कारण त्याचे ठिकाणीं परमेष्ठी प्रजापतीचें ज्ञान असल्यावांचून त्याला या सूक्तांतील परमात्मस्वरूपाचा निर्णय करतां येणार नाहीं हें उघड आहे. सूक्तांत जो वर्ण्यविषय असतो ती च त्याची देवता होते. अशी या सूक्ताची देवता परमात्मा आहे. आत्मा व ब्रह्म किंवा व्याष्टि व समष्टि हें द्वंद्व घेतलें तर त्यांतील दोन्ही कोटींच्या पलीकडचें जें निर्द्वंद्व तें च परब्रह्म, परमेष्ठी किंवा परमात्मा होय. अर्थात् येथें वर्ण्यविषय परमात्मा व वर्णनकर्ता परमेष्ठी हे दोघे एकरूप च आहेत. तथापि ते मानवज्ञानाकरितां शद्वसृष्टींत आल्याकारणानें वर्णनकर्ता जो परमेष्ठी त्याला द्वंद्वाच्या भूमिकेवर प्रजापति हें नांव प्राप्त झालें आहे. जगताच्या अखंड गतींत एकापुढें एक गुणरूपानें ज्या नवीन नवीन साकार मूर्ति निर्माण होतात त्या सर्व प्रजा होत. उत्क्रांतीच्या ओघांतील त्यांच्या प्रकृष्ट जन्माला अनुलक्षून त्यांना प्रजा हा शद्ब लावण्यांत येतो. त्यांत जेवढा तेजाचा अंश असतो तेवढें तेथें देवत्व सिद्ध होतें. अशा प्रकारें जगतांत नानाविध प्रजा निर्माण करून जो त्यांचा अधिशास्ता असतो तो प्रजापति होय. तो देवांचा देव म्हणजे अधिदेव आहे. तो जगत् आणि जगदातीत यांच्या सीमेवर आहे. त्याचे ठिकाणीं जगतांतील मूलद्वंद्वाची स्फुटता आहे. किंबहुना तें अव्यक्त व अमूर्त ब्रह्माचें व्यक्त व मूर्त असें दिव्य स्वरूप आहे. म्हणून च त्याला निराळें 'ब्रह्मदेव' असें

अन्वर्थक नांव आहे. त्यांतील ‘ देव ’ हें पद व्यक्त जगताचें लिंग (Symbol) आहे. कारण देवत्वानें म्हणजे तेजानें जगताला व्यक्तता येते; तर ‘ब्रह्म’ हें पद अव्यक्त जगदातीताचें लिंग आहे. याप्रकारें जगत् हा औपनिषदिक भाषेप्रमाणें पूर्वपक्ष व जगदातीत उत्तरपक्ष म्हटला तर ब्रह्मदेव हा त्या दोहोंना सांधणारा मधला दुवा आहे. जगदातीत ब्रह्म हें निर्द्वंद्व असल्यामुळें प्रकृति–पुरुषद्वंद्वाच्या पलीकडे निर्लिंग (Beyond two sexes) आहे. तें एक च एक प्रकृतिरूप नाहीं, एक च एक पुरुषरूप नाहीं, किंवा उभय प्रकृतिपुरुषरूप हि नाहीं. प्रजापति किंवा ब्रह्मदेव याचे ठिकाणीं दोन्हीं लिंगें एकत्र परिस्फुट आहेत. म्हणजे हा खरा अर्धनारीनटेश्वर (Hermaphrodite) आहे. प्रजापतीपासून जें जगत् निर्माण झालें त्यांत हीं दोन्ही लिंगें एकमेकांपासून विभाग पावून पुनः एकमेकांच्या संयोगांत प्रजा निर्माण करीत आहेत. असा हा जगत्, जगदातीत व परमेष्ठी प्रजापति यांचा संबंध आहे. अर्थात् यावरून प्रजापति हा च केवळ एकटा जगतावरून जगदातीताचा ठाव घेऊन त्याचें स्वरूप आविष्कृत करून दाखविण्यास समर्थ आहे ही गोष्ट निर्विवाद सिद्ध होत आहे.

सदर ऋचेंत ‘ तदानीं ’ हें पद कालदर्शक आहे. येथें अनिर्देश्याचा निर्देश करावयाचा असल्यामुळें व तो कालांत च होणें शक्य असल्यामुळें प्रथम हें कालवाचक पद घेतलें. त्या वेळीं म्हणजे जगत् उत्पन्न होण्यापूर्वीं काय होतें? याचें उत्तर जगताकडे पाहून च द्यावयाचें असल्यामुळें जगत् जर ‘ सत् ’ तर तें ‘ असत् ’ होतें काय? नाहीं. मग तें जर ‘ असत् ’ नव्हतें तर तद्विरुद्ध ‘ सत् ’ होतें काय? तर तसें हि नाहीं. अर्थात् असत् नाहीं व सत् नांहीं असें तें द्वंद्वातीत होतें. येथें प्रथम द्वंद्वाचा विचार झाला. नंतर सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें द्वंद्वाला अनुसरणारे जे त्रिगुण ते घेतले. अशा त्रिगुणांत मध्यस्थानीं जें रज त्याला जोडून च सत्त्व — तम

हें गुणद्वंद्व असतें. असें रज त्या वेळीं होतें काय? तर जेथें द्वंद्व च नव्हतें तेथें द्वंद्वांत सिद्ध होणारें रज कसें असणार? रज हि नव्हतें. अर्थात् तें रजातीत म्हणजे त्रिगुणातीत होतें. आतां त्रिगुणांतील रज हें नानारूप 'अनेक'; म्हणून तद्विरुद्ध हें निरूप 'एक.' तथापि द्वंद्वांतील दोनांत सद्वितीय 'प्रत्येक'; म्हणून पुनः तद्विरुद्ध हें 'अद्वितीय एक.' त्रिगुण झाल्यानंतर त्यांचे पुढें आकाशादि पंचमहाभूतें येतात व त्यांत च एकावर एक आवरणात्मक 'भूर्भुवःस्वः' हे तीन लोक असतात. त्यांतील पहिलें आकाश घेऊन त्यावरून प्रश्न केला कीं त्या वेळीं 'परम व्योम' होतें काय? तर परम व्योम हि नव्हतें. आकाश नव्हतें म्हणजे तेज नव्हतें. अर्थात् व्यक्तता नव्हती. या प्रमाणें द्वंद्व नाहीं, गुण नाहीं, आकाश नाहीं; म्हणून दिक् नाहीं, काल नाहीं व गति नाहीं. 'तदानीं' पदानें जो काल सुचविला त्यांत जगदातीत जो द्वंद्वातीत तो साहजिक च कालातीत ठरला. कारण दिक् व काल यांची उत्पत्ति च मुळीं जगताबरोबर आहे. तात्पर्य, जगदुत्पत्तीपूर्वीं तें अजगत् सदसत् नाहीं म्हणून द्वंद्वाच्या पलीकडे, रज नाहीं म्हणून त्रिगुणाच्या पलीकडे, व परमव्योम नाहीं म्हणून त्रिलोकाच्या अतएव पंचमहाभूतात्मक अखिल जड सृष्टीच्या पलीकडे आहे असा येथें एकमेवाद्वितीयं निर्द्वंद्वाचा, निस्त्रैगुण्याचा व निर्व्यक्ताचा निर्देश करण्यांत आला आहे.

पुनः 'रजः' म्हणजे रजोलोक व 'परः विओम' म्हणजे त्यापलीकडचा द्युलोक असे त्या शद्बांचे अर्थ घेतले म्हणजे त्यांत आवरणकर्म निर्दिष्ट होतें. म्हणून आणखी प्रश्न उपस्थित झाले,— (१) कोणीं आवरण घातलें? (२) कोठें? (३) कोणाच्या सुखाकरितां? पहिल्या प्रश्नांत विषयी व विषय हें द्वंद्व आहे म्हणून तदनुसार गुण व कर्म हें द्वंद्व आहे. दुसऱ्या प्रश्नांत त्या कर्माला आधारभूत जी दिक् ती दर्शविली आहे. व तिसऱ्या प्रश्नांत त्या

कर्माला प्रवर्तक जो हेतु तो दर्शविला आहे. जगत् हें गतिमान् आहे. त्यांतील गति कर्मरूप आहे व कर्म गतिरूप आहे. तथापि कर्म हें गुणांत सिद्ध होतें तर गुण हा गतींत निपजतो. अशा कर्माला प्रेरक हेतु लागतो. म्हणून हेतु हा गुण व कर्म यांच्या दरम्यान राहतो. गुण असून हेतु नसेल तर क्रिया नाहीं; पुनः हेतु असून गुण नसेल तरी हि क्रिया नाहीं. येथें च अध्यात्मशास्त्रांतील हेतुवाद सिद्ध होतो. म्हणून येथें पहिल्या प्रश्नांत आवरणकर्माच्या हेतूला धरून आवरक भोक्ता व आवरणीय भोग्य हें द्वंद्व दर्शविलें. दुसऱ्या प्रश्नांत भोगाचें स्थान विचारलें. व तिसऱ्या प्रश्नांत 'कस्य शर्मन्' या पदांनीं हेतूवांचून कोणतें च कर्म शक्य नाहीं ही गोष्ट ध्वनित केली. याप्रमाणें येथवर द्वंद्व, गुण, आकाश, कर्म, दिक्, काल, हेतु इत्यादि प्रकारें जगतावरून जगदातीताचा विचार करून शेवटीं गहन व गभीर असें अंभ घेतलें व प्रश्न केला,— असें अंभ तरी कोणतें होतें? कोणतें हि नव्हतें. अंभ म्हणजे आवाज करीत वाहणारें पाणी. याला च पुढें तिसऱ्या ऋचेंत सलिल म्हटलें आहे व तें तमानें झांकलेलें होतें म्हणून सांगितलें आहे. सलिल म्हणजे गतिमान् तत्त्व. अर्थात् गहन व गभीर अंभ म्हणजे तमानें झांकलेली अव्यक्त गति. परंतु गति म्हटली कीं तेथें तेज आलें च; व तेज आलें कीं व्यक्तता हि आली. मग गति तमानें झांकून कशी राहणार? याला उत्तर, व्यक्त जसें अव्यक्तानें किंवा निर्देश्य जसें अनिर्देश्यानें व्यापून असतें तसें च हें! सारांश, सदर ऋचेंत (१) 'नासदासीन्नोसदासीत्' यांतील द्वंद्वनिर्देशावरून निर्द्वंद्वाचें, (२) 'तदानीं' यांतील कालनिर्देशावरून कालातीताचें, (३) 'नासीद्रजः' यांतील गुणनिर्देशावरून निर्गुणाचें, (४) 'नो व्योमा परो यत्' यांतील आकाशनिर्देशावरून अव्यक्ताचें, (५) 'किमावरीवः' यांतील आवरककर्मनिर्देशावरून निष्क्रियाचें, (६) 'कुह' यांतील स्थलनिर्देशावरून अनिर्देश्याचें, (७)

'कस्य शर्मन्' यांतील हेतुनिर्देशावरून निर्हेतुकाचें, व शेवटीं (८) 'अंभः किमासीद्गहनं गभीरं' यांतील गतिमान् जगत्तत्त्वाच्या निर्देशावरून अजगत् स्थितिमानाचें यथार्थ स्वरूप निर्दिष्ट करून दाखविलें आहे.

मूळारंभीं 'असत्' नव्हतें. म्हणून 'सत्' नव्हतें. म्हणून सद्भावाचें दर्शक 'रज' नव्हतें. रज म्हणजे अंतरिक्ष. तें प्रत्यक्षानें जाणलें जातें. तें च नाहीं तर त्यापलीकडे व्योम आहे किंवा नाहीं कसें समजणार? म्हणून व्योम नव्हतें. रज व व्योम ह्या एकावर एक आवरक वस्तु होत. रज हें भूलोकाला आवरण घालतें व व्योम रजाला आवरण घालतें. असें रज नाहीं व व्योम नाहीं म्हणजे आवरकत्व नाहीं. अथात् 'किं आवरीवः'=कोणीं कोणाला आवरण घातलें म्हणावें? 'किं' पदांत आवरक व आवार्य दोन्ही ध्वनित होतात. म्हणून पृथिवी, अंतरिक्ष व दिव हे तीन हि लोक नव्हते. तीन लोक नाहींत व त्यांतलि विषयी–विषय द्वंद्व नाहीं, मग कर्म तरी कसें घडणार? म्हणून कर्म नाहीं. म्हणून स्थल नाहीं, काल नाहीं व हेतु नाहीं. आतां कोणी म्हणेल मूळारंभीं पाणी होतें व तें गहन गभीर होतें. तर पाणी तरी तेव्हां होतें काय? अगोदर आवरकावार्याभाव, म्हणून आवरणाभाव, म्हणून प्रदेशाभाव, म्हणून निमित्ताभाव. याप्रकारें सर्व ब्रह्मांडाचा च जेथें अभाव तेथें त्यांतलि पाणी तरी कोठें व कसें असणार? म्हणून तें हि नव्हतें. तथापि मूळारंभीं पाणी नव्हतें हा सिद्धांत घेतला तर मूळारंभीं पाणी होतें 'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्' अशीं श्रुतिवचनें आहेत त्यांची वाट काय? याचें उत्तर, होतें व नव्हतें दोन्ही. जगताची उत्पत्ति मानली तर मूळारंभीं पाणी होतें; न मानली तर नव्हतें. येथें प्रथमतः सदर पहिल्या ऋचेंत प्राग्जगत्स्थितीचा विचार चालला आहे. त्या वेळीं जगत् च नव्हतें तर जगतांत सिद्ध होणारें काय असणार? अर्थात् त्या वेळीं सलिल

काय, तेज काय, किंवा आकाश काय, कांहीं च नव्हतें. एकदां जगताच्या उत्पत्तीचा संकेत मानला कीं त्याचा आरंभ कोठें झाला? पाण्यांत झाला, का तेजांत झाला, का आकाशांत झाला? हे प्रश्न आले च. मॅक्समुल्लरनें 'अंभः किमासीद्गहनं गभीरं' याचा अर्थ Was it water, the profound abyss = तें पाणी होतें काय, गहन गभीर? असा केला आहे. हा अर्थ त्यानें 'मूळारंभीं पाणी होतें' अशा वचनांच्या आधारें केला आहे. पण What water was it = तें कोणतें पाणी होतें? — पुढें ऋचा तीनमध्यें सांगितलेलें तमानें झांकलेलें सलिल होतें काय?— असा अर्थ करणें अधिक सयुक्तिक आहे. व त्याचें उत्तर जगदुत्पत्तीपूर्वींच्या केवळ अजगत् स्थितींत कसलें च पाणी नव्हतें हें आहे. सायणाचार्यानें मूळ पहिली उत्पत्ति व अवांतर प्रलयोत्तर उत्पत्ति असे भेद करून, प्रलयोत्तर उत्पत्तीच्या अनुषंगानें 'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्' हीं श्रुतिवचनें आहेत असा अभिप्राय दिला आहे. जगताची एकदां उत्पत्ति मानली म्हणजे पुढें लय आला च; आणि त्यानंतर पुनरुत्पत्ति हि आली. अशा पुनरुत्पत्तीच्या कल्पना वेदांत आहेत. पण सदर सूक्तांत मात्र मूळ उत्पत्तीच्या पूर्वस्थितीचें वर्णन आहे. अर्थात् याशीं प्रलयोत्तर उत्पत्तीचें वर्णन जमणार नाहीं हें उघड आहे. या प्रलयोत्तर उत्पत्तिवर्णनाचा नमुना पुढील तीन ऋचात्मक सूक्तांत उत्तम दृष्टीस पडतो.—

ऋतं च सत्यं चाभीद्धात्तपसोऽध्यजायत।
ततो रात्र्यजायत ततः समुद्रो अर्णवः॥ १॥

आपल्या च ठिकाणीं तप्त असलेल्या किंवा सर्व बाजूंनीं प्रकाशमान् झालेल्या तपापासून ऋत आणि सत्य वगैरे प्रकर्षानें उदय पावले. त्यापासून पुढें रात्र जन्मास आली. त्यापासून पुढें पाण्यानें युक्त असा समुद्र उत्पन्न झाला.

समुद्रादर्णवादधि संवत्सरो अजायत

अहोरात्राणि विदधद्विश्वस्य मिषतो वशी ॥ २ ॥

पाण्यानें युक्त अशा समुद्रानंतर त्यापासून पुढें संवत्सर उद्भव पावला. दिवस आणि रात्र या युग्माला धारण करणारा जो (धाता ब्रह्मदेव) तो दृष्टि उघडून पाहणाऱ्या सकल भूतमात्रांचा अधिपति झाला.

सूर्याचंद्रमसौ धाता यथापूर्वमकल्पयत् ।

दिवं च पृथिवीं चांतरिक्षमथो स्वः ॥ ३ ॥

त्या धात्यानें सूर्यचंद्रांना, आणि तसें च तेजोमय द्युलोकाला, आणि पृथ्वीला, आणि अंतरिक्षाला यथापूर्व म्हणजे पूर्वीप्रमाणें च निर्माण केलें.

सदर तृचात्मक सूक्त ऋग्वेदांतील १० व्या मंडलांत १९० वें आहे. याचा द्रष्टा मधुच्छंद ऋषीचा पुत्र अघमर्षण ऋषि आहे. याची देवता सृष्ट्युत्पत्तीचें भाववृत्त व छंद अनुष्टुप् असून याचा पदपाठ नाहीं हें लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. येथें प्रलयोत्तर जगदुत्पत्तीचें वर्णन आहे. म्हणून ही उत्पत्ति पूर्वी जशी अनेकवार घडली तशी च पुनः घडल्याचें शेवटच्या ऋचेंत 'यथापूर्व' या पदांत व्यक्त केलें आहे. जगताची एकदां उत्पत्ति मानली कीं तिच्या मागें लय व पुनरुत्पत्ति या बाबी आल्या च. अशी पुनरुत्पत्ति करण्यास आतां येथें मूळ अव्यक्त ब्रह्म च पाहिजे असें नाहीं, तर हें कार्य त्या ब्रह्माचें व्यक्त प्रतीक जो ब्रह्मदेव तो हि करूं शकतो. ब्रह्मदेव हा च धाता, विधाता किंवा प्रजापति होय. याला सृष्टि निर्माण करण्यास तप करावें लागतें. किंबहुना मूळ ब्रह्माला सुद्धां प्रथम जगत् निर्माण करण्यास तप करावें लागलें ही गोष्ट नासदीयसूक्ताच्या ३ ऱ्या ऋचेंतील शेवटच्या पादांत नमुद आहे. तथापि अव्यक्त ब्रह्माला व्यक्त होण्याकरितां

एकदां च तप करावें लागलें. त्यानंतर पुढें सर्व सृष्टि त्या व्यक्त ब्रह्मानें किंवा ब्रह्मदेवानें पुनः पुनः आपल्या तपाच्या महिम्यानें चालविली. तपावांचून कोणती च सिद्धि नाहीं हा मुख्य महत्त्वाचा मुद्दा आहे. मग जगत् निर्माण करण्यास ब्रह्म प्रवृत्त होवो किंवा ब्रह्मदेव प्रवृत्त होवो. त्याला तपश्चर्येवांचून गत्यंतर नाहीं. तपश्चर्या गतींत सिद्ध होते. गति नाहीं तर तप नाहीं. किंबहुना तप हा गतीचा च परिणाम होय. तथापि याप्रकारें तप जरी गतींत स्फुट होत असलें तरी गतीला व्यक्तता तपांत येते. म्हणून ब्रह्मानें तप केलें नाहीं तर जगताला व्यक्तता नाहीं. तप म्हणजे तापणें. तापणें म्हणजे उष्ण होऊन तेज प्रसवणें. या तपांत शरीराला कष्ट आहेत. पण हे कष्ट स्वेच्छेनें सोसल्यावांचून तपःसिद्धि नाहीं. तप नाहीं म्हणजे तेज नाहीं व तेज नाहीं म्हणजे प्रजा नाहीं. प्रजा म्हणजे प्रकृष्ट जन्म. स्वतःचा प्रकृष्ट जन्म स्वतःच्या च तेजांत आहे व स्वतःचें तेज स्वेच्छेनें घडणाऱ्या कष्टप्रद तपांत आहे. म्हणून ब्रह्मानें स्वेच्छेनें तप केलें आणि त्या तपांत सर्व बाजूंनीं प्रकाशमान् होऊन त्यानें आपणास जें प्रकर्षानें जन्मून घेतलें तें च जगत् झालें. सारांश, जगताचा आरंभ वर पहिल्या ऋचेंत म्हटल्या-प्रमाणें 'अभीध्दात् तपसः' आहे. अभीध्दात् (अभी+इध्दात्) = (१) अभितप्तात्, किंवा (२) अभितःप्रकाशमानात्. 'अभीध्दात् तपसः'=आपल्या ठिकाणीं तप्त असलेलें जें तप त्यापासून; किंवा सर्व बाजूंनीं प्रकाशमान् झालेलें जें तप त्यापासून. या ठिकाणीं हें तप म्हणजे धाता जो ब्रह्मदेव त्यानें केलेलें तप होय. हें तप कसें? तर आपल्या च ठिकाणीं तापलेलें. या तापलेल्या तपापासून जो तेजाचा प्रकर्ष होतो त्यांत च 'आकाश' म्हणजे सर्व बाजूंनीं प्रकाशमान् तत्त्व निर्माण होतें व त्यांत अव्यक्त स्थितींतून जगताला व्यक्तता येते. या व्यक्तत्वांत प्रथम द्वंद्वाची स्फुटता होते. तें द्वंद्व येथें 'ऋत व सत्य' यांत निर्दिष्ट केलें आहे. 'ऋतं च सत्यं च'

= ऋत आणि सत्य वगैरे. 'ऋत' हा शब्द 'ऋ' = गमन करणें, गतिमान् होणें, या धातूपासून बनला आहे. व 'सत्य' हा शब्द 'अस्' = असणें, या धातूपासून बनला आहे. अर्थात् ऋत व सत्य हे शब्द अनुक्रमें गतिमत्त्व व स्थितिमत्त्व यांचे दर्शक आहेत. ऋत–सत्य=गति–स्थिति=Becoming–Being= होणें–असणें. येथें गति अगोदर व स्थिति नंतर असा निर्देश आहे. कारण जगतांत च सिद्ध होणाऱ्या ज्ञानाला प्रथम साक्षात्कार गतीचा येतो आणि नंतर गतीवरून स्थितीचा येतो. याप्रकारें ऋत–सत्य हें द्वंद्व आहे. जगदुत्पत्तींत हें द्वंद्व प्रथम निर्माण झालें आणि नंतर पुढें पंचमहाभूतादि सृष्टीचा पसारा वाढला असा सृष्टीचा पसारा दुसऱ्या 'च' पदांत ध्वनित केला आहे, व हें सर्व 'अध्यजायत' असें म्हटलें आहे. अध्यजायत (अधि+अजायत) = उपर्यजायत; प्रजायत = उंच, प्रकर्षानें जन्म पावलें. सृष्टीच्या उत्क्रांतींतील ऊर्ध्वगतीला किंवा प्रगतीला धरून हें वर्णन आहे. ब्रह्मदेवानें जें तप केलें तें इतकें अभितप्त झालें कीं त्यापासून समंतात् प्रकाश पडला व त्या प्रकाशांत हें जगत् उंच गतीनें प्रस्फुट झालें.

आतां तप म्हटलें कीं तेथें उष्णता आली व उष्णता आली कीं तिच्या मागें पाणी हि आलें च. म्हणून गोपथ ब्राह्मणाच्या आरंभीं ब्रह्मानें जें तप केलें त्यायोगें त्याच्या अंगांतून घामाच्या धारा वाहूं लागल्या असें वर्णन आहे. हें च मूळ जगदारंभींचें आद्य 'अर्ण' किंवा पाणी होय. या एक च एक अर्णानें मूळारंभीं जें संपूर्ण ब्रह्मांड भरून गेलें त्याला उद्देशून येथें 'अर्णवः समुद्रः' म्हटलें आहे. अर्णवः समुद्रः = पाण्यानें युक्त समुद्र, असा अर्थ सायणानें दिला आहे; व नुसता समुद्र घेतला तर त्याचा अर्थ अंतरिक्ष हि होईल, म्हणून त्याला अर्ण = पाणी, त्यापासून मूळ रूप 'अर्णसः' = पाण्यानें युक्त, यांतील 'स' चा लोप होऊन

आणि मत्वर्थी 'व' प्रत्यय लागून जें 'अर्णवः' विशेषण होतें तें जोडलें आहे, असें त्यानें त्यावर निर्वचन केलें आहे. तथापि 'अर्णव' व 'समुद्र' यांतील मूळ धात्वर्थ घेऊन पाहिले तर जगदारंभींची स्थिति या शब्दांवरून फार उत्तम व्यक्त होते. 'अर्ण' हा शब्द 'ऋ' = गमन करणें (to go, to move) या धातूपासून बनला असून त्याचा अर्थ गतिमान् असणें (Being in motion) असा आहे; पुढें त्याचा अर्थ गतिमान् म्हणजे वाहणारें पाणी असा झाला. त्यापासून 'अर्णवः' = गतिमत्त्वानें युक्त; गतिमान् पदार्थानें म्हणजे वाहणाऱ्या पाण्यानें युक्त. 'समुद्रः' हा शब्द सम् (सह, बरोबर) + उत् (ऊर्ध्व, वर) + रः (गति, वेग) या तीन पदांच्या संयोगांत सिद्ध झाला आहे. याचा अर्थ ऊर्ध्वगतीबरोबर साहचर्यानें असणारा, किंवा ऊर्ध्व वेगाबरोबर चालणारा असा आहे. म्हणून वेगवान् पाण्याच्या उचंबळणाऱ्या लाटांबरोबर जो चालतो तो असा त्याचा पुढें अर्थ झाला आहे. अर्थात् येथें मूळ अर्थानें 'अर्णवः समुद्रः' = गतिमत्त्वाच्या ऊर्ध्व गतीबरोबर साहचर्यानें असणारा. ईशावास्योपनिषदांतील पहिल्या मंत्राच्या पहिल्या चरणांत जें 'जगत्यां जगत्' म्हणून म्हटलें आहे तें च हें गतीला ऊर्ध्व धारण करणारें जगत् होय. हें जगत् प्रकट होण्यापूर्वी तमानें व्याप्त होतें. कारण गतीचें प्राकट्य तेजांत आहे. म्हणून येथें ऋतसत्याच्या द्वंद्वानंतर प्रथम रात्री निर्माण झाली असें म्हटलें आहे. ही रात्री पुढें अहोरात्रींचें जें युग्म निदर्शित केलें आहे त्यांतील रात्र नव्हे, तर ही रात्र गतीला अव्यक्तभावांत ठेवणारी आदितमिस्रा (Primeval darkness) होय. पण त्या जगतांतील गतीचा प्रकर्ष होऊन जेव्हां त्या तमाचा प्रतियोगी काश समंतात् विनटला तेव्हां त्या आकाशांत 'अर्णवः समुद्रः' म्हणजे गतिमान् जगत् 'अध्यजायत' म्हणजे वर उसळी मारून प्रकट झालें. अशा प्रकारें हें गतीनें सळसळ-

णारें जगत् किंवा अर्णव समुद्र सर्व बाजूंनीं विराजमान् झाल्यानंतर त्यांत संवत्सर उदय पावला. संवत्सर हा शब्द येथें सामान्य कालार्थानें योजला आहे. संवत्सरः (संवसंति ऋतवः अत्र) = ज्या ठिकाणीं ऋतु एकत्र वास करतात. 'ऋतु' हा शब्द गतिवाचक 'ऋ' धातूपासून बनला आहे व तो हि कालदर्शक आहे. काल हा गतिवान् आहे. म्हणून जगत् निर्माण झाल्याबरोबर काल हि प्रस्फुट व्हावा यांत नवल नाहीं. अशा कालांत सिद्ध असणाऱ्या अहोरात्रींच्या युग्माला धारण करणारा जो धाता तो सकल भूतमात्रांचा अधिपति झाला. कारण त्यानें च आपल्या तपश्चर्येनें जगत् निर्माण करून त्यांतील नानाविध प्रजांना जन्म दिला. म्हणून तो प्रजापति होय. येथें त्याला 'मिषतः विश्वस्य वशी' म्हटलें आहे. मिषतः म्हणजे निमिषवान् जीं भूतमात्रें त्या सर्वांचा वशी म्हणजे स्वामी. अर्णव समुद्रापासून जो काल झाला त्यांत मूळ संवत्सर, संवत्सरांत अहोरात्र, व अहोरात्रींत निमिष असे कालाचे विभाग आहेत. निमिष किंवा निमेष म्हणजे दृष्टिवान् प्राण्याच्या डोळ्याची एक उघडझांक (Twinkling of the eye) होय. येथें च प्राण्याला कालाचा पहिला साक्षात्कार येतो. म्हणून निमेष हा कालमापनाचा एकांक किंवा मूलांक (unit) आहे. अशा निमेषावरून पुढें कालाचे अधिकाधिक मोठमोठे पर्याय बनत जातात;—'सर्वे निमेषा जज्ञिरे विद्युतः पुरुषादधि कला मुहूर्ताः काष्ठाश्च' = विद्युत्पुरुषापासून निमेष, काष्ठा, कला, मुहूर्त हे सर्व एकापुढें एक 'अधिजज्ञिरे' = 'अध्यजायत,' उंच उत्पन्न झाले असें तैत्तिरीय आरण्यकांत वचन आहे. १८निमेष=१काष्ठा, ३० काष्ठा=१ कला, ३० कला = १ मुहूर्त, असा यांचा मनुस्मृतींत संबंध दर्शविला आहे; व अर्वाचीन कालमापनाप्रमाणें एक मुहूर्त हा पाऊण तासाबरोबर आहे. आतां विद्युत्पुरुषापासून निमेष उत्पन्न झाला असें म्हटलें तर क्वचित् तो मेघांतील विजेच्या एका लकाकींतील मर्या-

देचा काल होऊं शकेल. तथापि असा निमेष कोणत्या हि स्वरूपाचा असो—दृष्टिवान् प्राण्याच्या डोळ्याच्या उघडझांकीचा असो वा अंतरिक्षांतील विद्युत्तेजाच्या कालमर्यादेचा असो—निमेष म्हटला कीं तेथें अंधार व उजेड हें युग्म आलेंच. डोळे मिटले कीं अंधार व उघडले कीं उजेड. विद्युत् स्फुरली कीं उजेड व लोपली कीं अंधार. याप्रकारें उजेड व अंधार हें मात्रास्पर्शांत सिद्ध होणारें द्वंद्व आहे. आणि त्यायोगें कालांत विभाग पडून मनुष्याला जगताचें ज्ञान मिळणें शक्य आहे. प्रस्तुत स्थळीं हें उजेड—अंधारांचें द्वंद्व 'अहोरात्राणि' या पदांत व्यक्त केलें आहे. असें हें अहोरात्र संवत्सराच्या कालगतींत निर्माण झाल्याकारणानें कालाला व्यक्तता येऊन जगताला निर्देश्यता प्राप्त झाली आहे. आतां ज्याअर्थीं हें अहोरात्र उजेड व अंधार दर्शवितें त्याअर्थीं तें जगताचें म्हणजे जगतांतील चराचर भूतमात्राचें निमेष च होतें. म्हणून ज्याप्रमाणें निमिषवान् प्राणीमात्राला दृष्टि उघडून पाहण्यांत वस्तूचा साक्षात्कार येतो त्याप्रमाणें सर्व च भूतमात्राला या अहोरात्रीच्या योगें जणुं दृष्टि उघडून पाहिल्याप्रमाणें जगताचा साक्षात्कार येतो. ही च जगताची व्यक्तता होय. अशा व्यक्त जगतांतील चराचर भूतमात्रांना ऊर्ध्वोर्ध्व जन्म देऊन व त्यांच्या ठिकाणीं अहोरात्रींना धारण करून हिरण्यगर्भ जो ब्रह्मदेव तो त्या 'मिषतः विश्वस्य'= निमिषवान् भूतमात्रांचा, एकटा च एक 'वशी'= पति झाला. यावरून 'हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्'=मूळारंभीं हिरण्यगर्भ समंतात् प्रकट झाला आणि प्रकट झाल्याबरोबर एकटा च एक भूतमात्रांचा पति झाला, अशी ऋग्वेदांत श्रुति आहे; आणि या त्याच्या प्रजापतित्वाच्या गुणामुळें त्याला पुढें प्रजापति हें नांव प्राप्त झालें आहे.

या प्रजापतीनें किंवा धात्यानें अहोरात्रींना धारण केलें असें म्हटलें म्हणजे त्याबरोबर सूर्य व चंद्र यांची हि निर्मिति

आली च. कारण सूर्यचंद्रांवांचून अहोरात्रींचा तरी उदय कसा शक्य आहे? या सूर्यचंद्रांबरोबर भूलोक किंवा पृथिवी, पृथिवीच्या पलीकडे तिला पहिलें आवरक अंतरिक्ष (Ærial or atmospheric region) किंवा भुवर्लोक, व अंतरिक्षापलीकडे 'स्वार्दिव' = परम व्योम (Bright or ætherial region) हे तीन लोक धात्यानें यथापूर्व म्हणजे जसे पूर्वी निर्माण केले होते तसे पुनःनिर्माण केले. याप्रमाणें सदर तृचात्मक सूक्त जगताच्या पुनरुत्पत्तीच्या वर्णनपर आहे. नासदीयसूक्त हें जगताच्या पहिल्या उत्पत्तीच्या वर्णनपर आहे. या पुनरुत्पत्तीच्या कथनांत मूळ अव्यक्त ब्रह्माच्या ऐवजीं व्यक्त ब्रह्मदेव घेतला आहे इतकें च अंतर आहे. बाकी दोन्ही सूक्तांत वर्ण्यविषय व वर्णनाची पद्धति बहुतेक सारखी आहे. नासदीयसूक्त हें खुद्द प्रजापतीनें द्रष्ट आहे तर तृचात्मक सूक्त अघमर्षण ऋषीनें द्रष्ट आहे. म्हणून त्यांत तेवढ्यापुरता फरक हि आहे. नासदीयसूक्ताच्या पहिल्या दोन ऋचा जगदुत्पत्तीच्या प्रागवस्थेंतील अव्यक्त ब्रह्माच्या स्वरूपनिदर्शक असून तिसऱ्या ऋचेंत तपापासून आदितम व त्यापुढें अप्रकेत सलिल कसें उत्पन्न झालें याचें वर्णन आहे. अघमर्षणाच्या ऋतंचसत्यादि सूक्तांत हा च जगदुत्पत्तीचा विषय आरंभापासून आहे. दोन्ही ठिकाणीं मुख्य महत्त्वाची बाब सृष्टीच्या निर्मितीकरितां ब्रह्माला वा ब्रह्मदेवाला तप करावें लागलें ही होय. 'तपस्तप्त्वा इदं सर्वं असृजत' तप तापून हें सर्व सृजन केलें अशी श्रुति आहे; व तप करणाराचें हें तप ज्ञानमय आहे 'यस्य ज्ञानमयं तपः' अशीं त्या तपाच्या स्वरूपसंबंधीं औपनिषदिक वचनें आहेत. कारण उघड आहे; कोणत्या हि विसृष्टीला प्रथम ज्ञान, नंतर इच्छा; शेवटीं कर्म — 'जानाति इच्छति करोति' — अशी कारणपरंपरा असते. तपामध्यें या तिन्ही बाबी येतात. म्हणून हें ब्रह्माचें तप जरी मूळ ज्ञानमय असलें तरी पुढें इच्छामय झालें — 'स अकामयत' — आणि शेवटीं

कर्ममय झालें – 'स असृजत.' या सृष्टिनिर्मितीचा आरंभ मूळ पाण्यांत झाली – 'आप आदौ ससर्ज' – असें म्हटलें आहे. परंतु हें मूळारंभींचें पाणी कोणत्या स्वरूपाचें होतें तें 'अर्णवः समुद्रः' या शद्बांत येथें ध्वनित केलें आहे. गतिमत्त्वांतील गति किंवा जगतांतील जगत् हें च तें पाणी होय. अर्थात् या गतींत च आकाश, वायु, अग्नि व पाणी सिद्ध होत असल्यामुळें, किंबहुना आकाश, वायु, अग्नि व पाणी हीं महद्भूतें गतिरूप च असल्यामुळें हा मूळ अर्णव समुद्र आकाशरूप, वायुरूप, अग्निरूप किंवा जलरूप यांपैकीं कोणत्या हि रूपाचा असणें शक्य आहे.

सारांश, जगत् निर्माण झाल्याबरोबर त्यांत ऋत–सत्य, रात्री, अर्णव समुद्र, संवत्सर, अहोरात्र, निमिषवान् प्राणीमात्र, सूर्यचंद्र, स्वर्दिव, पृथिवी आणि अंतरिक्ष हे सर्व यथापूर्व निर्माण व्हावे व त्या सर्वांचा अधिपति विधाता ब्रह्मदेव असावा हें साहजिक आहे. परंतु जगत् निर्माण होण्यापूर्वीं जेव्हां ब्रह्मदेव हि नव्हता तेव्हां तेथें काय होतें? हा प्रश्न घेऊन त्याचें उत्तर देण्याचा प्रयत्न सदर नासदीयसूक्ताच्या प्रारंभीं करण्यांत आला आहे. अर्थात् त्या वेळीं कांहीं नव्हतें अशा नकारार्थाचें हें उत्तर आहे. त्या वेळीं आहे नव्हतें, नाहीं नव्हतें; रज नव्हतें, व्योम नव्हतें; आवरक नव्हतें, आवार्य नव्हतें; दिक्काल नव्हतें, शर्म नव्हतें; मग गहन व गभीर अंभ तरी कोठून असणार? अंभ हि नव्हतें. अंभ ही व्यक्त जगताच्या गुणविकासांतील पाहिली पायरी आहे. असें अंभ जगताच्या उत्पत्तीबरोबर प्रथमारंभीं निर्माण झाल्याचे वेदांत पुष्कळ ठिकाणीं दाखले आहेत. प्राचीन बाबिलोनी पुराणांत ही च कल्पना आहे; व आद्य ग्रीकतत्त्ववेत्ता थेलीज यानें हि हें च मत स्वीकारलें आहे. पण या सर्वांना मूळ आधार वेदांत आहे. आतां जेव्हां जगत् नव्हतें तेव्हां त्या अजगत् स्थितींतील अव्यक्तभावांत व्यक्तांतील कोणती पर असणें शक्य आहे? कोणती च नाहीं. मग ती आप

असो, तेज असो, वायु असो वा आकाश असो. आप, तेज, वायु, आकाश हीं सर्व गतीचीं साक्षात् परिणामरूपें होत. तीं गत्याभावांत कशीं संभवणार? गति सुरू झाली कीं तिच्या बरोबर आपोआप हीं सर्व रूपें एकसमयावच्छेदेंकरून स्फुट होतात आणि उलट आपल्या बरोबर गतीला प्रस्फुट करतात. म्हणून जगदारंभीं मूळें पाणी झालें म्हटलें काय किंवा तेज, वायु, अथवा आकाश झालें म्हटलें काय सर्व सारखें च. अर्थात् या दृष्टीनें मूळारंभीं क्वचित् पाणी होतें—'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्'—असें म्हणण्यांत येतें, तर क्वचित् आकाश होतें—'आकाशः परायणं'—असें हि म्हणण्यांत येतें. आकाश, वायु, तेज आणि आप या चार गतिरूप तत्त्वांना पांचवें एक स्थितिरूप पृथिवी–तत्व जोडलें कीं तेथें अजडा (Immaterial) कडून जडा (Material) कडे, किंवा सूक्ष्मा (Imponderable) कडून स्थूला (Ponderable) कडे वाहणारा पंचमहाभूतात्मक सृष्टीचा पसारा निदर्शनास येतो. अशा या सृष्टींत पुनः साशन (Organic) आणि अनशन (Inorganic) असे दोन विभाग पडतात. त्यांपैकीं प्रथमतः येथें पहिल्या ऋचेंत अनशन सृष्टीच्या म्हणजे पर्यायानें जगताच्या मूळारंभीचें 'सदसत्' द्वंद्व घेतलें आणि त्याला अनुसरून निघणाऱ्या त्रिगुण, त्रिलोक, पंचमहाभूतें इत्यादि सर्वांचा नास्तिभावानें विचार केला. आतां पुढें दुसऱ्या ऋचेंत साशन सृष्टीच्या आरंभीचें 'मृतामृत' द्वंद्व घेऊन व त्यांतील दोन्ही कोटींचा निषेध करून या सर्व द्वंद्वांच्या पलीकडच्या निर्द्वंद्व व निर्जगत् वस्तूचें स्वरूप कसें असेल व त्यापासून जगताचा व द्वंद्वाचा उगम कसा झाला असेल याचा ठाव घेण्याचा उपक्रम केला आहे.

उपसंहार

प्राग्जगत्कालीं असत् नव्हतें, सत् नव्हतें; म्हणून रज नव्हतें, परम व्योम नव्हतें; म्हणून आवरक नव्हतें, आवार्य नव्हतें; म्हणून आवरणकर्म नव्हतें; म्हणून स्थल नव्हतें, निमित्त नव्हतें; म्हणून व्यक्त अथवा अव्यक्त कसलें च गहन व गभीर अंभ नव्हतें.

जगदुत्पत्तिपूर्व अजगत्स्थितींत प्रकृति-पुरुषादि द्वंद्व नव्हतें; सत्त्व-रज-तमादि त्रिगुण नव्हते; भूरंतरिक्षदिवादि त्रिलोक नव्हते; पृथ्वी-आप-तेज-वायु-आकाशादि पंचमहाभूतें नव्हतीं; भोक्ता-भोग्य-भोगादि त्रिपुटि नव्हती; दिक्कालद्वय नव्हतें; अधिष्ठान-कर्ता-करण-चेष्टादि कारणचतुष्टय नव्हतें; अर्थात् व्यक्ताव्यक्त कसलें च अंभरूप, तेजोरूप, वायुरूप वा आकाशरूप जगत्तत्त्व नव्हतें.

जगदुत्पत्तीपूर्वीं जें कसलें च गतिमत्व नव्हतें तें गत्यगतिरूप किंवा गतिस्थितिरूप द्वंद्वांच्या पलीकडे निर्द्वंद्व होतें, निरपेक्ष होतें, निस्त्रैगुण्य होतें, निस्त्रैलोक्य होतें, पंचमहाभूतातीत होतें, त्रिपुटीच्या पार होतें, दिक्कालाद्यनवाच्छिन्न होतें, निराधार होतें, निर्हेतुक होतें, निर्विकल्प होतें, निश्चेष्ट होतें, निर्विकार होतें, निष्क्रिय होतें, निरूप होतें, निराकार होतें, निर्मूर्त होतें, निर्व्यक्त होतें म्हणून पूर्ण निर्जगत् होतें.

॥ अथ द्वितीया ॥

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि
न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेतः।
आनीदवातं स्वधया तदेकं
तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास ॥ २ ॥

न। मृत्युः। आसीत्। अमृतं। न। तर्हि। न। रात्र्याः। अह्नः। आसीत्। प्रऽकेतः। आनीत्। अवातं। स्वधया। तत्। एकं। तस्मात्। ह। अन्यत्। न। परः। किं। चन। आस ॥ २ ॥

तै० ब्राह्मणपाठ

न मृत्युरमृतं तर्हि न।
रात्रिया अह्न आसीत्प्रकेतः।
आनीदवात ँ स्वधया तदेकं।
तस्माद्धान्यं न परः किंच नाऽऽस ॥

येथें ऋक्पाठ व तैत्तिरीयपाठ यांत स्वर, शब्द व पदविच्छेद या सर्वांत बराच फरक दिसून येतो. पण त्या योगें अर्थांत कांहीं बदल होण्यासारखा नाहीं.

तर्हि मृत्युः न आसीत्; अमृतं न; रात्र्याः अह्नः प्रकेतः न आसीत्; तत् एकं स्वधया अवातं आनीत्; तस्मात् ह अन्यत् परः किंचन न आस.

तर्हि = त्या वेळीं; जगत् निर्माण होण्यापूर्वीं. मागील ऋचेंत 'तदानीं' शद्बाचा जो अर्थ तो च येथें 'तर्हि' शद्बाचा अर्थ आहे. तथापि सायणानें तैत्तिरीयब्राह्मणभाष्यांत हा अर्थ घेतला असून ऋग्भाष्यांत यदि–तर्हि=जर–तर, असा अर्थ केला आहे. यदि मृत्युर्नासीत् तर्हि अमृतमपि नासीत् = ज्या अर्थीं मृत्यु नव्हता त्या अर्थीं अमृत हि नव्हतें. परंतु या अर्थापेक्षां पहिला कालार्थ च अधिक युक्त आहे. कारण एकतर त्यांत कांहीं अध्याहृत घ्यावें लागत नाहीं, व दुसरें तो मागील ऋचेंतील अर्थाच्या पद्धतीला धरून निघतो.

मृत्युः=मृतत्वं=मरणभाव (Mortality).

अमृतं=अमृत्युः=अमृतत्वं=अमरणभाव (Immortality)

या प्रकारें 'मृत्युः–अमृतं'= मृत्यु–अमृत्यु, हें मृतत्वामृतत्वाचें किंवा मरणामरणाचें द्वंद्व आहे. पुनः

अमृतं = (अ + मृतं) = न मेलेलें=जिवंत (Living)

मृत्युः= मृतं=मेलेलें (Dead).

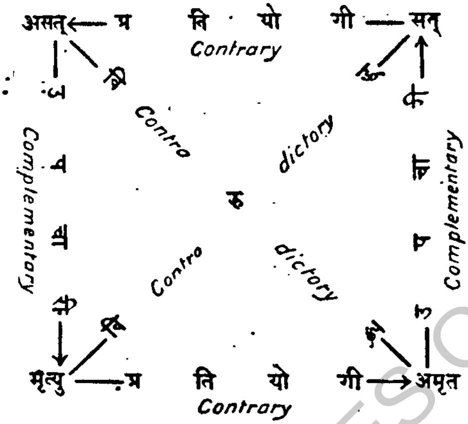
या रीतीनें 'अमृतं–मृत्युः' = अमृत–मृत, हें जीवन आणि मृत्यु (Life and Death) असें हि द्वंद्व होईल. सायणानें ऋग्भाष्यांत पहिला प्रकार अवलंबिला आहे व तैत्तिरीयभाष्यांत दुसरा प्रकार अवलंबिला आहे. येथें 'मृत्युः' व 'अमृतं' या शद्बांवरून मृतत्वामृतत्वाचें सामान्य द्वंद्व घेणें जास्त सयुक्तिक आहे. पहिल्या ऋचेंत ज्या तत्त्वार्थानें व क्रमानें 'असत्' व 'सत्' या कोटी आल्या आहेत त्या च तत्त्वार्थानें व क्रमानें येथें 'मृत्यु' व 'अमृत' या कोटी आल्या आहेत. ज्या वेळीं जगत् नव्हतें अशा निरपेक्ष प्राग्जगत्काळच्या वर्णनांत अस्ति–नास्ति

द्वंद्वाला धरून जशी प्रथम 'असत्' कोटी पुढें यावी आणि नंतर 'सत्' कोटी यावी, त्याचप्रमाणें पुनः प्रागुत्पत्तिकाळच्या वर्णनांत उत्पत्ति –लयाच्या किंवा जन्म–मृत्यूच्या द्वंद्वाला धरून प्रथम 'मृत्यु' आणि नंतर 'अमृत' ही कोटी यावी यांत नवल नाहीं. म्हणून पहिल्या ऋचेंतील पहिली ओळ आणि या ऋचेंतील पहिली ओळ एकमेकींचीं प्रतिरूपें आहेत :—

नासदासीत् । नो सदासीत् । तदानीं
न मृत्युरासीत् । अमृतं न । तर्हि

असत्=मृत्यु; कारण मृत्यूंत असद्भाव येतो.
सत्=अमृत; कारण अमृतांत सद्भाव असतो.

'सदसत्' द्वंद्वांत सत् व असत्, व 'मृतामृत' द्वंद्वांत मृत्यु व अमृत या दोन कोटी एकमेकींच्या प्रतियोगी (Contrary) आहेत. म्हणून त्या सर्वथा एकमेकींच्या अपेक्षेनें चालतात. 'सत्' वांचून 'असत्' नाहीं व 'असत्' वांचून 'सत्' नाहीं. तसें च 'मृत्यू' वांचून 'अमृत' नाहीं व 'अमृता' वांचून 'मृत्यु' नाहीं. पुनः या दोन द्वंद्वांची एकमेकांशीं तुलना करून पाहिली तर मृत्यु-भाव हा असद्भावाचा उपचारी (Complementary) आहे तर सद्भाव हा अमृतभावाचा उपचारी आहे. कारण असत् म्हटलें कीं त्यांत मृत्यु आला च; व अमृत म्हटलें कीं त्यांत सत् हि अंतर्भाव पावलें च म्हणून समजावें. अर्थात् असद्भावाला पूर्ण विरोधक (Contradictory) अमृत होय; व सद्भावाला पूर्ण विरोधक मृत्यु होय. म्हणजे असत् म्हटलें कीं अमृत नाहीं व अमृत म्हटलें कीं असत् नाहीं. तसें च सत् म्हटलें कीं मृत्यु नाहीं व मृत्यु म्हटला कीं सत् नाहीं. असा या दोन द्वंद्वांतील चार कोटींचा परस्पर संबंध पुढील चतुष्कोणाकृति विरुद्धप्रतिपक्षीभावदर्शक (Square of oppositions) कोष्टकावरून विशद होईल:—



सदर कोष्टकांत सदसत् व मृतामृत द्वंद्वांतील सताला प्रतियोगी असत् व मृत्यूला प्रतियोगी अमृत, तसें च असताला उपचारी मृत्यु व अमृताला उपचारी सत् हे संबंध बाणाग्रांनीं दर्शविले आहेत. हीं द्वंद्वें एका आंत एक आहेत. सदसत् हें द्वंद्व अनशन (Inorganic) सृष्टीच्या मुळाशीं आहे, व मृतामृत हें द्वंद्व साशन (Organic) सृष्टीच्या मुळाशीं आहे. या दोन्ही द्वंद्वांतील चारी कोटींचें समीकरण येणेंप्रमाणें दर्शवितां येईल.

असत् : मृत्यु : : अमृत : सत् .·. असत् × सत् = मृत्यु × अमृत

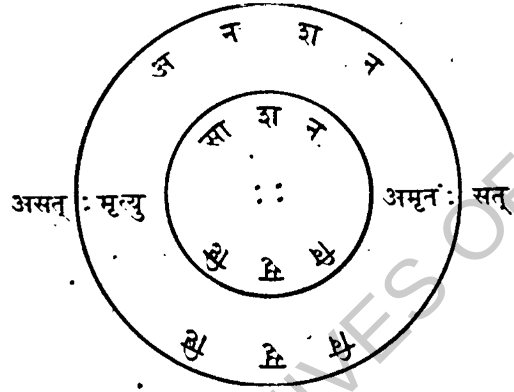
अर्थात् हा च क्रम 'नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं' व 'न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि' या ऋक्पादांत घेतला आहे. या दोन्हीं प्रतिरूप द्वंद्वांची एकत्र संगति पुढीलप्रमाणें लावतां येते:—

तदानीं = तर्हि } **न** { **असत् | मृत्युः** } **आसीत्; न** { **अमृतं | सत्** } **आसीत्**

या प्रकारें साशनानशन जगताच्या विसृष्टींत या दोन्हीं द्वंद्वांचें स्थान व त्यांचा आपआपल्या कोटींना धरून परस्पर संबंध

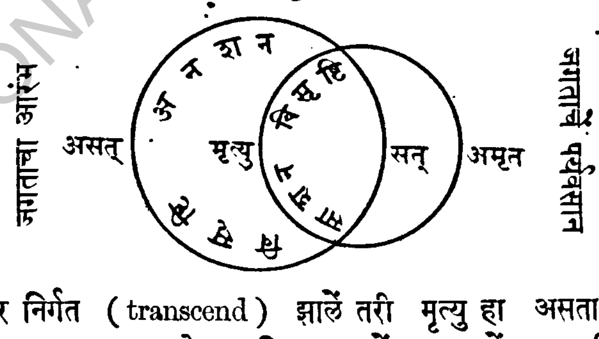
जो आतांपर्यंत विशद करून दाखविला त्याचें यथार्थ स्वरूप पुढील दोन आकृतींत मिळून एकदम स्पष्ट निदर्शनास येईल:—

आकृति १



येथें वरील पहिल्या आकृतींत सदसत् द्वंद्वाला धारण करणारें बहिर्वर्तुळ अनशन सृष्टीचें दर्शक आहे व मृतामृत द्वंद्वाला धारण करणारें अंतर्वर्तुळ साशन सृष्टीचें दर्शक आहे. यांत असताला उपचारी मृत्यु आहे व अमृताला उपचारी सत् आहे. म्हणून अमृत हें जरी पुढील दुसऱ्या आकृतींत दर्शविल्याप्रमाणें सताच्या

आकृति २



बाहेर निर्गत (transcend) झालें तरी मृत्यु हा असताच्या पोटांत च कायम राहतो; आणि या प्रकारें असत् हें अमृताशीं व

मृत्यु सताशीं पूर्ण विरोध दर्शवितो. याबरून सर्व द्वंद्वमय जगताच्या पलीकडे जगताला व्यापून एक च एक असणारें जें निर्द्वंद्व तें अमृतरूप आहे म्हणून सद्रूप आहे; आणि उलट जगदाभावस्थितींत जगताच्या अपेक्षेनें तें असद्रूप आहे म्हणून केवळ मृत्युरूप आहे हें उघड आहे. पुन: जगदुत्पत्तीपूर्वीं जें असत् तें च जगताच्या शिखरावर अमृत या दृष्टीनें हि असत् व अमृत या दोन्ही पूर्ण परस्पर विरुद्ध कोटी एका च वर्तुळाच्या व्यासरेषेचीं दोन अंतिम टोंकें आहेत ही गोष्ट वरील आकृतीवरून सहज दृष्टोत्पत्तीस येणार आहे.

प्रकेत: = प्रज्ञानं; चिह्नं.

रात्र्या: प्रकेत: = रात्रीचें प्रज्ञान.

अह्न: प्रकेत: = दिवसाचें प्रज्ञान.

त्या वेळीं रात्रीचें व दिवसाचें प्रज्ञान नव्हतें. कारण त्या प्रज्ञानाला हेतुभूत किंवा दर्शकचिह्न कांहीं नव्हतें. रात्रीचें दर्शकचिह्न चंद्रनक्षत्रें व दिवसाचें दर्शकचिह्न सूर्य होय. त्या वेळीं हे चंद्रसूर्य नव्हते म्हणून रात्र व दिवस यांचा भेद कळण्यास साधन नव्हतें. म्हणून रात्र व दिवस हें युग्म नव्हतें. अर्थात् अहोरात्र नव्हतें म्हणजे काल नव्हता व काल नव्हता म्हणजे त्यांतील संवत्सर, ऋतु, मास इत्यादि कोणते हि पर्याय नव्हते. गेल्या ऋचेंत 'तदानीं' या शब्दानें कालाचा निर्देश झाला आहे खरा पण तो जगदुत्पत्तिपूर्वकालाचा आहे, जगतांत सिद्ध होणाऱ्या कालाचा नाहीं. किंबहुना तेथें तो कालातीताचें स्वरूप दर्शविण्याकरितां केवळ औपचारिक रीत्या आला आहे इतकें च. तेथें रजस् व व्योमन् या एकावर एक आवरक तत्त्वांचा उल्लेख केल्यानंतर 'किमावरीव:' या वाक्यांत आवरककर्म दर्शविलें, आणि पुढें आवरककर्माला आधार जी दिक् तिचा लागलीच 'कुह' या प्रश्नार्थकपदांत निर्देश केला. याप्रमाणें गेल्या ऋचेंत स्पष्टपणें

दिशेचा निर्देश झाला पण कालाचा झाला नाहीं. कारण त्या वेळीं त्याचें प्रयोजन नव्हतें व समय हि नव्हता. येथें सदर ऋचेंत प्रथम जीवसृष्टीला लागून असलेलें मृत्यु–अमृत्यूचें द्वंद्व घेतलें, आणि नंतर ज्या सूर्यचंद्रांपासून अहोरात्र उदय पावून जीवसृष्टि निर्माण होते त्या अहोरात्रींच्या ठिकाणीं कालाचा निर्देश केला. अनशनसृष्टींत रजोव्योमादि त्रिलोकांचे ठायीं दिशेची स्फुटता होईल पण कालाची होणार नाहीं. कारण कालाच्या परिस्फुटतेला निमिषवान् प्राणीमालाची जरूर आहे व त्याची निर्मिति साशनसृष्टींत च होणारी आहे.

तत् एकं = तें एक = तें एकटेंच एक.

स्वधया = स्वधेनें = स्वतःच्या शक्तीनें, तेजानें किंवा प्रकृतिगुणानें. यांत मूळ धातु 'धा' = ठेवणें, राखणें, धारण करणें (to put, to place, to hold). स्व+धा=स्वस्मिन् धीयते ध्रियत आश्रित्य वर्तते इति स्वधा = स्वतःच्या ठिकाणीं जें ठेवलें जातें, किंवा धारण केलें जातें, किंवा जें आश्रय करून राहतें ती स्वधा= स्वतःचा गुण, शक्ति किंवा तेज. अर्थात् स्वधा म्हणजे गुण, शक्ति, तेज इत्यादि सर्वांना आश्रयभूत प्रकृति होय. अशा प्रकृतीला वस्तु धारण करिते तर उलट प्रकृतीच्या योगें वस्तु धारण केली जाते. स्वपासून स्वधा वस्तुतः भिन्न नाहीं केवळ ज्ञानतः ती भिन्न करून दाखविली आहे इतकें च. सारांश, 'स्व'च्या ठिकाणीं धृत असून 'स्व'ला धारण करिते ती स्वधा. हिला सांख्याच्या भाषेंत प्रकृति म्हणतात व वेदान्ताच्या भाषेंत माया म्हणतात. परंतु ती प्रकृतिरूप असो वा मायारूप असो, येथें जें 'तें एक' म्हटलें आहे त्यापासून ती भिन्न नाहीं हें खास. कारण तिच्या योगें च त्याला तरी अस्तित्व येतें असें येथें स्पष्ट दर्शविलें आहे.

अवातं = वातरहितप्रकारें; वायूवांचून–अर्थात् प्राणवायूवांचून. —हें क्रियाविशेषण आहे.

आनीत् = श्वसन करीत होतें. यांत मूळ धातु अन् = श्वसन करणें; श्वासोच्छ्वास करणें; प्राणन करणें (to breathe). 'आनीत्' या पदांत (१) श्वसनक्रिया, (२) तत्कर्ता, व (३) त्याचा जगत्पूर्वकालसंबंध, या तीन बाबी दर्शविल्या आहेत; आणि या रीतीनें जगदातीताच्या स्वरूपाचा छडा लावण्याचा उपक्रम केला आहे. वस्तूचें ज्ञान मिळवावयाचें म्हणजे प्रथम तिची क्रिया पहावयाची. क्रियेंत कर्तृत्व उत्पन्न होतें. कर्ता म्हटला कीं अधिष्ठान्, करण, चेष्टा, म्हणजे उपादानकारण, निमित्तकारण, रूपकारण इत्यादि सर्व कारणपरंपरा आली च. पुनः त्या क्रियेच्या मागें व पुढें गुण व फल जोडलें कीं तेथें च अव्यक्तभावांतून पूर्ण व्यक्तिसंपन्नता सिद्ध होते. येथें 'आनीत्'या क्रियापदानें मूळ त्या जगदातीतावर श्वसनकर्माचा आरोप केला. अर्थात् इतका वेळ 'हें नाहीं तें नाहीं' इत्यादि प्रकारें ज्याला केवळ नास्तिभावानें संबोधिलें त्यावर आतां चलनात्मक श्वसनकर्माचा आरोप करून त्याचा स्पष्ट अस्तित्वभाव दर्शविला. आनीत् = श्वसन करीत अस्तित्वांत होतें. असें 'आनीत्' कोण? तर

'तत्' आनीत् = तें श्वसन करीत होतें. 'तें' म्हणजे जगत्पूर्वकाळीं जें असत् नव्हतें व सत् नव्हतें, रज नव्हतें व व्योम नव्हतें, मर्त्य नव्हतें व अमर्त्य नव्हतें तें द्वंद्वातीत निर्द्वंद्व. त्या वेळीं असें निर्द्वंद्व होतें. पण तें द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका कोटीचा आश्रय घेऊन व दुसरीला व्यावृत्त करून बसणारें नव्हतें तर दोन्ही कोटींच्या पलीकडे स्वतंत्र व निरपेक्ष राहणारें होतें. अर्थात् असें तें श्वसन करीत असणारें निर्द्वंद्व कसें होतें? तर येथें यथार्थ म्हटल्याप्रमाणें

तत् **'एकं'** आनीत् = तें एकटें च एक श्वसन करीत होतें. आतां तें जर एकटें च एक होतें, त्याचे भोंवतीं दुसरा कोणता च पदार्थ नव्हता, तर त्याचें श्वसनकर्म कसें चाललें होतें? तर

तत् एकं 'अवातं' आनीत् = तें एक वायूवांचून श्वसन करीत होतें. तें जेव्हां एकटें च एक स्फुरत होतें तेव्हां तेथें दुसरें जगतासारखें कांहीं च नव्हतें. अर्थात् तेव्हां जगतांत च जगताच्या आश्रयानें चालणारा वायु तरी कोठून असणार? वायु नव्हता. मग त्याचें श्वसन कसें घडत होतें? कारण श्वसन म्हटलें कीं तेथें वायु आला च. श्वसनकर्म हें केवळ प्राणीसृष्टीत उत्पन्न होतें आणि त्याला वायूची जरूर असतें. म्हणून जगत्पूर्वकाळच्या त्याच्या त्या एकमेवावस्थेंत यद्यपि तें श्वसन करीत असलें तरी वायूवांचून होय हें उघड आहे. येथें वायूवांचून श्वसन कसें शक्य आहे? असा प्रश्न उपस्थित होतो. तर मूळ जगतावांचून जगदातीत च कसें शक्य आहे? तें जर निर्गुण तर तेथें अस्तित्वाचा गुण कोठून येणार? व निष्क्रिय तर त्या ठिकाणीं श्वसनाची क्रिया कशी संभवणार? मग जेथें एकदां इतके सर्व प्रकार मान्य केले तेथें वायुविरहित श्वसन मानण्यास च अडचण कोठें? अर्थात् तें एक च एक वायुविरहित श्वसन करीत होतें. बरें, हा वायुविरहित श्वसनाचा चमत्कार त्याला कसा करतां आला म्हणावा? तर त्याला हि उत्तर 'स्वधेनें' असें आहे. म्हणून म्हटलें,—

तत् एकं 'स्वधया' अवातं आनीत् = तें एक आपल्या पराक्रमानें वायूवांचून श्वसन करीत होतें. या वायुविरहित श्वसनकर्मांत च तर त्याच्या सर्व सामर्थ्याची, योगबलाची व ऐश्वर्याची म्हणजे ईश्वरभावाची सिद्धि आहे. हें विलक्षण सामर्थ्य म्हणजे माया होय. ही च प्रज्ञा म्हटली आहे. ही त्याच्या प्रकृतींत सदा सिद्ध आहे. वस्तु म्हटली कीं तिची प्रकृति आली च. वस्तु प्रकृतीनें चालते म्हणजे प्रकृतीच्या योगें अस्तित्वांत येते. अर्थात् वस्तूचें अस्तित्व दर्शवावयाचें असेल तर तिची प्रकृति घेतल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. प्रकृति हा शब्द च कृति, क्रिया किंवा कर्म याचा प्रकर्ष दर्शवितो. श्वसन हें कर्म आहे. अर्थात्

"तत् आनीत्' असें म्हटलें कीं 'तत् प्रकृत्या आनीत्' = 'तत् स्वधया आनीत्.' म्हणून च 'स्वधा' = 'प्रकृति' होय. जोंपर्यंत तत् = तें श्वसन करीत नव्हतें तोंपर्यंत त्याची प्रकृति तपासण्याचें कारण हि नव्हतें. पण श्वसन आल्याबरोबर प्रकृति आली च. कसली च क्रिया न करणाऱ्या निष्क्रियानें जर कोणती पहिली क्रिया केली असेल तर स्वसृजन. हें त्यानें मूळ श्वसनकर्मांत केलें. तेथें त्याचे ठिकाणीं पहिला अस्तिभाव सिद्ध झाला. पण त्याकरितां त्याला स्वप्रकृतीचा आश्रय घेणें भाग पडलें. सारांश, (१) स्वतःला स्वतःच्या अस्तित्वांत यावयाचें असलें किंवा स्वतःचा संभव करून ध्यावयाचा झाला तरी प्रकृतीच्या आश्रयानें,

'प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया'

(२) जगताचें एकदां किंवा पुनःपुनः सृजन करावयाचें असलें तरी प्रकृतीच्या आश्रयानें,

'प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः'

व (३) सचराचर सृष्टीचें प्रजनन करावयाचें असलें तरी हि प्रकृतीच्या च आश्रयानें,

'मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम्.'

असा हा त्या एकमेवाचा आपल्या स्वधेशीं म्हणजे प्रकृतीशीं व तींतील योगबलदर्शक मायेशीं संबंध आहे. अर्थात् स्वधा = (१) स्वतःच्या ठिकाणीं स्थित असलेली आदिशक्ति, (२) स्वतःच्या ठिकाणीं स्थित असलेल्या आदिशक्तीला आधारभूत प्रकृति, (३) स्वतःच्या ठिकाणीं स्थित असलेल्या प्रकृतींतील योगबलदर्शक माया, असे या शद्बाचे उत्तरोत्तर अर्थ बनले आहेत.

तस्मात् = तें जें एकमेव श्वसन करून स्थित होतें त्याहून किंवा त्यापासून.

ह=खरोखर (Indeed)—हें असंशयार्थक किंवा निश्चयदर्शक अव्यय आहे.

अन्यत् परः = दुसरें पलीकडे; दुसरें निराळें.

किंचन न आस = कोणतें हि नव्हतें.

तस्मात् ह अन्यत् परः किंचन न आस = त्या 'एकं' वांचून, खरोखर, निराळें दुसरें कांहीं हि नव्हतें. अर्थात् हें 'एकं' द्वंद्वांतील संख्याश्रित एकं नव्हतें; तर द्वंद्वातीत म्हणजे संख्यातीत निर्द्वंद्व एकं होतें. द्वंद्वांतील एकला त्याहून निराळें दुसरें सापेक्षभावानें राहणारें द्वितीयं असतें. म्हणून द्वंद्वांतील एकं हें सद्वितीयं होय. परंतु या एकमेवाच्या जोडीला प्रतियोगी दुसरें कोणी च नसल्यामुळें हें खरें 'एकमेवाद्वितीयं' म्हणून येथें स्पष्ट ध्वनित केलें आहे.

त्या वेळीं मृत्यु नव्हता, अमृत नव्हतें; रात्रीचें, दिवसाचें चिन्ह नव्हतें; तें एक स्वशक्तीनें वायुरहित श्वसन करीत होतें; त्याहून, खरोखर, दुसरें पलीकडे कोणीं हि नव्हतें.

त्या वेळीं म्हणजे जगदुत्पत्तीपूर्वीं मृत्यु नव्हता म्हणजे उत्पत्तिलयाच्या नियमाप्रमाणें उत्पन्न होऊन विलय पावणारा नाशवंत जगताचा पसारा च नव्हता. मग अशा स्थितींत मरण पावण्यास कोणी वस्तु च नव्हती तर मृत्यु कोठून असणार? आतां मृत्यु नव्हता असें म्हटलें तर तदभावरूप न मरणारें अविनाशी अमृत होतें असें ठरेल. तर अमृत हि नव्हतें. कारण अमृत झालें तरी ती मृतामृत द्वंद्वांतील अभावरूप कोटी आहे व तिची सिद्धि तद्विरुद्ध 'मृत' कोटीच्या अपेक्षेनें आहे. अर्थात् जेव्हां द्वंद्वरूप जगत् च नव्हतें तेव्हां द्वंद्वांतील कोणती कोटी असणार? मग ती मृत्युरूप असो वा अमृतरूप असो. तसें च त्या वेळीं रात्रीचें व दिवसाचें 'प्रकेत' म्हणजे ज्ञान करून देण्याचें चिन्ह नव्हतें. रात्र व दिवस यांचें ज्ञान चंद्र व सूर्य यांच्या द्वारें होतें. म्हणून चंद्रसूर्य हें च अहोरात्रींचें प्रकेत किंवा प्रज्ञान होय.

चंद्र व सूर्य या जगताच्या विसृष्टींत होणाऱ्या घटना आहेत. अर्थात् जगत् नव्हतें म्हणजे चंद्रसूर्य नव्हते; आणि चंद्रसूर्य नव्हते म्हणजे रात्र व दिवस यांतील भेद दर्शविणारें साधन नसल्यामुळें अहोरात्रींत उद्भव पावणारा काल नव्हता. सारांश, मृत्यु नव्हता, अमृत नव्हतें; सूर्य नव्हता, चंद्र नव्हता; रात्र नव्हती, दिवस नव्हता; म्हणून काल नव्हता. मग मर्त्यामर्त्यांच्या पलीकडे कालातीत असें काय होतें? व जें होतें तें कसें होतें? तर तें एकमेव श्वसन करीत होतें. कारण श्वसनावांचून अस्तित्वसिद्धि नाहीं. पण त्या एकमेवत्वाच्या स्थितींत श्वसनाला लागणारा वायु कोठें होता? तर तें वायूवांचून च श्वसन करीत होतें! तथापि हा वायुविरहित श्वसनाचा अद्भुत चमत्कार कसा घडावा? तर त्याच्या स्वधेनें म्हणजे अलौकिक धारणात्मक शक्तीनें. या प्रकारें वायूवांचून आपल्या विलक्षण बलानें तें जें श्वसन करीत होतें म्हणजे स्फुरत होतें त्याखेरीज त्या वेळीं त्यापलीकडे दुसरें निःसंशय कांहीं एक नव्हतें म्हणजे साहजिक च तें 'एकमेवाद्वितीयं' होतें.

सदर सूक्ताच्या पहिल्या दोन ऋचांत द्वंद्वमय जगत् निर्माण होण्यापूर्वी ती जगद्विहीन 'अजगत्' स्थिति कशी होती तिचें वर्णन करून निर्द्वंद्वाचें यथार्थ स्वरूप दर्शविलें आहे. पुढें ऋचा ३–५ मिळून तीन ऋचांत त्या च निर्द्वंद्वाला अनुलक्षून त्यापासून हा सर्व द्वंद्वमय जगताचा पसारा कसा होत गेला याचा ऊहापोह केला आहे. शेवटीं ऋचा ६–७ मध्यें हें सर्व वर्णन ज्या निर्द्वंद्वाला अनुलक्षून झालें तें 'एकमेवाद्वितीयं' असल्यामुळें आणि म्हणून हा सर्व प्रयत्न अवर्णनीयाला वर्णनांत, अनिर्वचनीयाला निर्वचनांत, अनिर्देश्याला निर्देशांत, किंबहुना अज्ञेयाला ज्ञानांत आणण्याचा झाल्यामुळें त्याबद्दल साहजिक च साशंकता प्रकट केली आहे. कारण निर्द्वंद्वाचें वर्णन कोणत्या हि शद्बांत करावयाचें म्हटलें तरी तो शद्ब निश्चयानें द्वंद्वसृष्टींत च उद्भव पावत असल्यामुळें त्या

कार्याला निःसंशय अपुरा पडतो, एकांगी होतो, असत्य ठरतो; केवळ अलंकारानें, लक्षणेनें किंवा ज्ञानाच्या संकेतानें त्याचें याथार्थ्य मानावें लागतें इतकें च.

सदर नासदीय सूक्तांतील तत्त्वज्ञान हें शुद्ध वैदिक तत्त्वज्ञान होय. हें तत्त्वज्ञान एका बाजूनें द्वंद्वाकडून निर्द्वंद्वाकडे जाणारें व दुसऱ्या बाजूनें निर्द्वंद्वांतून द्वंद्वांत उतरणारें आहे. तें द्वंद्वांतील एका कोटीचा आश्रय घेऊन व दुसरीला व्यावृत्त करून सिद्ध होणारें नाहीं. कारण जगत् हें द्वंद्वरूप आहे. अर्थात् जगताला व्यापून असणारा जगदीश हा द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींना सारखाच व्यापून राहावा हें साहजिक आहे. अर्वाचीन वेदान्ततत्त्वज्ञान क्वचित् अद्वैतरूप व क्वचित् द्वैतरूप आहे; म्हणजे द्वंद्वांतील एकेका कोटीवर उभारलें आहे. कारण द्वैताद्वैत हें द्वंद्व आहे. निर्द्वंद्व हें या दोहोंना पोटांत घेऊन व त्यांची समवस्था राखून त्यांच्या पलीकडे राहणारें आहे. अद्वैत म्हटलें कीं त्यांत शुद्धाद्वैत, विशिष्टाद्वैत इत्यादि तदनुषंगानें उपस्थित होणारे सर्व भेद आले च. सारांश, प्राचीन वैदिक तत्त्वज्ञान हें एका च निर्द्वंद्वाच्या मार्गानें चालणारें आहे; तर अर्वाचीन वेदान्ततत्त्वज्ञान हें द्वंद्वांतील दोन परस्पर विरुद्ध कोटींच्या मार्गांनीं जाणारें आहे, हा या दोहोंत मोठा फरक आहे. त्याचा उलगडा द्वंद्व व निर्द्वंद्व, द्वैत व अद्वैत या शब्दांचे संपूर्ण अर्थ तुलनेनें नीट परीक्षण करून पाहिल्यावांचून होणार नाहीं.

द्वंद्व— द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ = एकमेकांसह अभिव्यक्त झालेले दोन दोन. यांत दोन कोटींचें एकदम अभिव्यक्तत्व असतें. अर्थात् त्या दोन कोटी एकमेकींना प्रतियोगी असतात व पुनः एकमेकींच्या अपेक्षेनें चालतात. अशीं द्वंद्वें पाणिनीनें एका सूत्रांत नमूद केलीं आहेत — "द्वंद्वं रहस्यमर्यादावचनव्युत्क्रमणयज्ञपात्रप्रयोगाभिव्यक्तिषु." द्वंद्व = (१) युग्म, द्वय, जोडी, दोन दोन;

(२) स्त्रीपुरुषयुग्म; (३) विरुद्धभावदर्शक किंवा विरुद्धगुणदर्शक युग्म जसें,—सुखदुःख, शीतोष्ण; (४) वाद, कलह, युद्ध इ० ; असे या शब्दाचे अर्थ बनत गेले आहेत. द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी बहुधा भावाभाववाचक शब्दांनीं व्यक्त करण्यांत येतात. जसें,—सत् विरुद्ध असत्, मृत्यु विरुद्ध अमृत; तथापि क्वचित् त्या भाववाचक शब्दांनीं हि व्यक्त होतात जसें,—प्रकृति विरुद्ध पुरुष, सत्त्व विरुद्ध तम. तथापि त्या दोन्ही कशा हि भाववाचक वा भावाभाववाचक शब्दद्वारें व्यक्त करण्यांत आल्या तरी स्वरूपतः भावरूप (Positive) च असतात. पुनः त्या दोन्ही सापेक्ष म्हटल्या कीं त्यांतील प्रत्येक द्वितीयसहित असतें; आणि त्यां कारणानें हें एक दोन सद्वितीय एकांचें युग्म बनतें. अशा दोन सद्वितीय एकांच्या पलीकडे जें अद्वितीय एक तें निर्द्वंद्व होय. त्यांत द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका कोटीचें समावेशन व दुसरीचें व्यावर्तन घडत नाही, तर दोहींचें सम्यक् प्रकारें एकत्र धारण होतें.

द्वैत (द्विधा इतं द्वीतं तस्य भावः स्वार्थे अण्)—जें दोन भागांत विभागलें गेलें किंवा विभिन्न झालें तें द्विध. द्विधेनें बनलेलें तें द्वीत. द्वीताचा भाव द्वैत. अर्थात् द्वैत=(१) द्वैधता, दोन भागांत विभक्तता किंवा विभिन्नता; (२) द्वयता, द्वित्त्व, दोनपणा; (३) पृथक्त्व, तुटकपणा, निराळेपणा; (४) विरोध, भांडण, मारामारी इ०; असे द्वैत शब्दाचे अर्थ आहेत. यावरून वेदान्ततत्त्वज्ञानांत 'द्वैत' या संज्ञेनें दोन भिन्न पृथक् तत्त्वांचें नित्य निराळेपण दर्शविण्यांत येतें; जसें,—जड आणि चैतन्य, जगत् आणि ब्रह्म, जीव आणि आत्मा. यहुदी, खिस्ती आणि मुसलमानी या सेमेटिक एकेश्वरी धर्मपंथांत सर्वथा द्वैताचें च प्राबल्य असल्यामुळें त्यांत देव आणि जग, जग आणि मानव, मानव आणि देव अशीं नित्य द्वैतें आहेत. आशा द्वैताच्या म्हणजे दोनपणाच्या

अभावानें जें एकपण दर्शविलें जातें तें अद्वैत. 'नास्ति द्वैतं यस्य' =ज्याला द्वैत नाहीं म्हणजे ज्यामध्यें विभाग होऊन द्वैधता आली नाहीं तें अद्वैत. अर्थात् द्वैत आणि अद्वैत हे भेद वस्तूच्या विभागांत च होणें शक्य आहे. म्हणून जें विभक्त तें द्वैत व अविभक्त तें अद्वैत. असें द्वैताद्वैत हें एक द्वंद्व च आहे. त्यांतील विभागाला अनुलक्षून तें द्वैधाद्वैध' होईल, तर दोनपणाला अनुलक्षून द्वयाद्वय होईल. वेदान्तसूत्रांत 'अद्वयं ब्रह्म' असा अद्वयवाद आहे, अद्वैतवाद नाहीं. अद्वयं = नास्ति द्वयं यस्य = ज्याला द्वय नाहीं तें अद्वय. 'द्वय' शद्बांत केवळ द्विविधपण, दोनपण (Twofoldness, double-ness) येवढा च ध्वनि आहे; मग तें दोनपण कसें हि सिद्ध झालेलें असो—विभागानें असो वा स्वतंत्र असो. अर्थात् अशी द्वयता ज्या प्रमाणें द्वैतांत आहे त्याच प्रमाणें द्वंद्वांत हि आहे. तथापि द्वंद्वांतील द्वयता विभागानें बनलेली नसून स्वतंत्र आहे; तर द्वैतांतील द्वयता विभागानें बनलेली आहे असा या दोहोंत फरक आहे. किंबहुना द्वैत हें द्विधत्वाला अनुसरून सिद्ध होत असल्यामुळें त्यांतील दोनपणा द्वैधांतील विभागाला धरून निघतो; तर द्वय हें निसर्गतः च द्वंद्वाला अनुसरणारें असल्यामुळें त्यांतील दोनपणा द्वंद्वांतील दोन स्वतंत्र कोटींना धरून चालतो, असा 'द्वय' व 'द्वैत' यांत पुनः भेद आहे. द्वैत = द्विधा होऊन म्हणजे विभाग पावून बनलेले दोन. द्वय = द्वंद्वांतील सापेक्ष कोटींत सिद्ध असलेले दोन. एकाचे दोन तुकडे झाल्यावांचून द्वैतता नाहीं. परंतु दोन एकदम प्रकट झाल्याबरोबर द्वयता आहे. मूळ भेद 'द्वैध' व 'द्वंद्व' यांत आहे; आणि नंतर तदनुरोधानें 'द्वैत' व 'द्वय' यांत तो यथाक्रम उतरला आहे. मूळारंभीं एक च एक मानून त्यापासून पुढें जगताच्या उत्पत्तींत हे भेद होत गेले असें कल्पिलें तर त्यांतील भिन्नत्व येणेंप्रमाणें दृष्टीस पडतें:—

एकं

अद्वितीयं

अविभक्त **निर्द्वंद्व** अव्यक्त

द्वैध

दोनांत विभाग पावलेलें
(Divided into two)

द्वैत

द्वैधाच्या विभक्तभावांत प्रकट
होणारें दोनपण (Duality)

अद्वैत

द्वैतावरून तद्भावरूपानें सिद्ध
होणारें एकपण (Non-dua-
lity=Identity)

द्वैतांतील विभक्ततेचा मार्ग

१. येथें द्वैतांतील दोनत्व एकाचे दोन तुकडे पाडून बनविण्यांत आलें असल्यामुळें विभागजन्य कृत्रिम आहे.

२. यांतील दोनांत नैसर्गिक समता असल्यामुळें सदा विरोधाकडे प्रवृत्ति आहे.

द्वंद्व

दोनांत व्यक्त झालेलें
(Manifested into two)

द्वय

द्वंद्वाच्या व्यक्तभावांत प्रकट
होणारें दोनपण (Duality)

अद्वय

द्वयावरून तद्भावरूपानें सिद्ध
होणारें एकपण (Non-dua-
lity=Unity)

द्वंद्वांतील व्यक्ततेचा मार्ग

१. येथें द्वंद्वांतील दोनत्व दोन स्वयंभु सापेक्ष कोटींच्या योगें बनल्यामुळें अनादिसिद्ध नैसर्गिक आहे.

२. यांतील दोनांत नैसर्गिक विषमता असल्यामुळें सदा साहचर्याकडे प्रवृत्ति आहे.

३. यांतील विरोधांत जें साहचर्य घडतें त्यांत कायमचा विषमभाव येतो.	३. यांतील साहचर्यांत जो विरोध दिसतो त्यांत कायमचा समानभाव असतो.
४. यांतील विषमतेंत जो कलह माजतो त्यांत एकाचे हनन होण्यांत दुसऱ्याला चिरस्थायित्व येतें.	४. यांतील समानतेंत जी स्पर्धा उमटते तींत दाहोंचा उत्कर्ष होण्यांत त्यांची प्रमाणसमता राहते.
५. येथें कलहांत असहिष्णुता उत्पन्न होऊन तींत स्वतःच्या हितापेक्षां दुसऱ्याचें अहित करण्याची बुद्धि निपजते; आणि म्हणून येथें आत्मप्रेमापेक्षां परद्वेष बळावतो.	५. येथें स्पर्धेत चढाओढ उत्पन्न होऊन तींत दुसऱ्याच्या अहितापेक्षां स्वतःचें हित करण्याची बुद्धि निपजते; आणि म्हणून येथें परद्वेषापेक्षां आत्मप्रेम बळावतें.
६. अशा कलहांत क्वचित् एक नष्ट होऊन दुसरा एकटा कायम राहतो; किंवा एक स्वामी होऊन दुसरा कायमचें दास्य पावतो.	६. अशा स्पर्धेत दोघे विषमभाव राखून स्वोन्नति करून घेतात; आणि तींत समान हक्कानें समान सुख चिरकाल अनुभवितात.
७. येथें दोहोंत 'Struggle for existence' a la Darwin मुख्य आहे. या जीवनार्थ कलहांत विशेषतः सर्व दुर्बलांची केवळ आपला जीव रक्षण करण्याकरितां सारखी धडपड आहे. तींत सतत मृत्यूचें भय व अन्न मिळविण्याची काळजी आहे.	७. येथें दोहोंत 'Struggle for power' a la Nietzsche मुख्य आहे. या बलार्थ संग्रामांत विशेषतः सर्व बलवानांची केवळ आपला ईश्वरभाव दर्शविण्याकरितां सारखी चढाओढ आहे. तींत स्वतःच्या तेजानें मृत्यूला जाळून अमर होण्याची इच्छा आहे.

८. येथें जीवनार्थ कलहांत 'Survival of the fittest' — जो दैवबलानें सर्वांत मोठा तो सर्वांना मारून एकटा च एक जिवंत रहावा असा न्याय आहे. अर्थात् ये एकाच्या स्थितीकरितां सर्वांचा विनाश, किंवा सर्वांच्या विनाशांत एकाची स्थिति अशी वैयष्टिक आत्मसिद्धि आहे.

९. अर्थात् येथें धार्मिक दृष्टया एकदेवमत (Monotheism) बळावतें व त्यांत यज्ञ व तप हें कमी होत जाऊन त्यांचे जागीं भक्ति व उपासना यांना प्राधान्य येतें.

१०. हा मार्ग शूद्रप्रधान हिंदूधर्माला पोषक होतो.

८. येथें बलार्थ संग्रामांत 'Survival of the unlike' — सर्वांनीं एकमेकांशीं विषमभाव राखून सारखें च वीर्य संपादावें व उन्नतीला जावें असा न्याय आहे. अर्थात् येथें कोणाचा च विनाश नसून सर्वांना सुस्थिति आहे व तींत अनेकांच्या सामुदायिक एकांत सामष्टिक ब्रह्मसिद्धि आहे.

९. अर्थात् येथें धार्मिक दृष्टया विश्वदेवमत (Pantheism) प्रबळ असतें व त्यांत यज्ञ व तप हे प्रधान असून त्यांच्या आश्रयानें भक्ति व उपासना यांना स्थान मिळतें

१०. हा मार्ग ब्राह्मणप्रधान वैदिकधर्माला पोषक असतो.

येथें द्वंद्व–निर्द्वंद्व, द्वय–अद्वय, द्वैत–अद्वैत अशा तीन जोड्या मुख्य आहेत. त्यांचा परस्पर तुलनेनें विचार करणें जरूर आहे. कारण द्वेध–अद्वेध ही जोडी वेदान्ताच्या प्रदेशांत फार करून उपयोजिण्यांत येत नाहीं. तथापि या द्वैधाद्वैधांतून च व्युत्पत्तीनें द्वैताद्वैत बाहेर पडलें आहे. द्विधा होऊन निघालें तें द्वीत व द्वीताचा भाव तें द्वैत. द्विधा होणें म्हणजे एकाचे दोन तुकडे पडणें. अर्थात् द्वैतांत एकाचे दोन तुकडे आहेत. हे दोन तुकडे न पडतां त्या मूळ एकाचें एकत्व राहणें हें अद्वैत. अशा

एकाचा विचार व्हावा कसा व त्याचें ज्ञान मिळावें कसें ? म्हणून ज्ञानाकरितां त्याचे तुकडे पडणें जरूर आहे. आतां त्याच्या अविभक्त स्थितींत तद्रूप होऊन जाणें हें ज्ञान असें म्हटलें तर तें साहजिक च वाचेच्या पलीकडे, शब्दाच्या पलीकडे, भाषेच्या पलीकडे म्हणजे विचाराच्या पलीकडे अतएव ज्ञानाच्या पलीकडे आहे असें ठरतें. अशा तद्रूपतेला वेदान्तपरिभाषेंत सायुज्यता हें नांव आहे. सायुज्यता ही च मुक्ति किंवा मोक्ष होय. तथापि सायुज्यता म्हटली कीं तेथें अनायुज्यता आली च. कारण सायुज्य—अनायुज्य हें द्वंद्व आहे व तें जोडणें आणि तोडणें या क्रियांच्या मागून जाणारें आहे. (तुटक राहणें ही अनायुज्यता; जोडून घेणें ही सायुज्यता. अगोदर तुटलेलें असल्यावांचून जोडणें संभवत नाहीं. तुटलेल्या स्थितींत जें ज्ञान चालतें तें शब्दज्ञान. जोडलेल्या स्थितींत जें ज्ञान स्थिरावतें तें अर्थज्ञान. शब्दज्ञानांत गति आहे. अर्थज्ञानांत स्थिति आहे. शब्दज्ञानांत तरल ध्वनि आहे, वाणीचा प्रकर्ष आहे, स्वरूपवर्णन आहे. अर्थज्ञानांत प्रशांत मूकता आहे, वाणीची स्तब्धता आहे, स्वरूपसाक्षात्कार आहे. परंतु अर्थज्ञान झालें तरी त्याचे अगोदर शब्दज्ञान पाहिजे. शब्दज्ञानावांचून अर्थज्ञान नाहीं. अर्थात् यावरून मूळ एकमेवाचें ज्ञान नाहीं. ज्ञानाची सुरवात दोनांत आहे व पर्यवसान एकांत आहे. म्हणून ज्ञानाकरितां एक तुटलें नसलें तरी तोडावें लागतें, व तोडून पुन: जोडावें लागतें. सारांश, सायुज्यतेकरितां अनायुज्यता किंवा तादात्म्याकरितां तुटकपणा पूर्वीं असणें जरूर आहे असें म्हटलें कीं अविभक्तांत विभाग पडणें किंवा एकाचे तुटून दोन होणें जरूर आहे असें म्हणणें ओघानें च प्राप्त होतें.)

आतां हें मूळ एकाचें दोन व पुनरपि त्या दोहोंचें एक कसें बनतें हा प्रश्न आहे. हा प्रश्न वरवर दिसण्यांत अगदीं साधा आहे पण त्यांत संपूर्ण तत्त्वज्ञानाचें सार आहे. मूळारंभीं जें एक च एक

त्यांतून दोन कसें सिद्ध व्हावें? तर दोन प्रकारें, — (१) तें स्वत:आपल्या ठिकाणीं विभाग पावून म्हणजे तुटून ; किंवा (२) तें स्वत:आपल्या ठिकाणीं निराळें च एक स्वतंत्र द्वय निर्माण करून. पहिला अविभक्ताकडून विभक्ताकडे जाणारा द्वैताचा मार्ग. दुसरा अव्यक्ताकडून व्यक्ताकडे जाणारा द्वंद्वाचा मार्ग. पहिल्या मार्गानें मूळ 'एक' जर तुटलें तर तेथें च त्यापासून दोन होतील हें खरें ; पण तें तुटणार कसें ? याला उत्तर नाहीं. बरें, तें तुटल्यानंतर पुन: जुळणार कसें? याला हि उत्तर नाहीं. एकाचे तुटून दोन होणें म्हणजे जसा एखादा 'अमीबा' सतत अन्न खाऊन व वृद्धि पावून पुढें अधिक अन्न पचविण्याचें सामर्थ्य न राहिल्यामुळें केवळ दुर्बलतेनें विच्छिन्न होतो, आणि ते दोन विच्छेद पावलेले तुकडे सारखे च समान गुणरूपाचे व धर्माचे असल्यामुळें समकार्य करीत त्या मूळ अमीबाच्या मार्गानें चालतात, अशा प्रकारचें हें द्विधात्व आहे काय? अशा द्विधा होण्यांत समकार्य करणाऱ्या त्या दोहोंचें सहकार्य नाहीं हें निर्विवाद आहे. मग त्यांचें एकीकरण व्हावयाचें कसें? अर्थात् अशा स्थितींत जोडणें नाहीं म्हणजे सायुज्यता नाहीं. हा शुद्ध द्वैतभाव होय. आतां ज्याअर्थीं हें द्वैत त्या मूळ एका अद्वैतापासून द्विधा होऊन कसें निघालें हें सांगतां येणें अशक्य आहे त्या अर्थीं तें केवळ ज्ञानाकरितां संकेतानें मानावें लागणार हें उघड आहे. तथापि संकेत च मानावयाचा तर असा सर्व प्रकारें अयुक्त द्वैताचा मानण्यांत काय स्वारस्य आहे? ज्ञानाच्या संकेताला द्वयता किंवा दोनपणा पाहिजे हे उघड आहे. कारण त्यावांचून ज्ञान सुरू होत नाहीं व जगत् हि चालत नाहीं. पण अशी द्वयता केवळ एका द्वैतांत च सिद्ध होते असें नाहीं, तर ती द्वंद्वाच्या व्यक्तभावांत हि योग्य प्रकारें उमटते. मग त्याकरितां एकाचे दोन तुकडे करून द्वैताची च निर्मिति कशाला? असें द्वैत एक तर नैसर्गिक नसून कृत्रिम होणार; व दुसरें, त्यांत स्वाभाविकरीत्या च

समता उत्पन्न होत असल्यामुळें सदा विरोधाकडे प्रवृत्ति राहणार. अशा विरोधांत जर क्वचित् साहचर्य घडलें तर तेथें विषमभाव उत्पन्न होईल हें खरें; तथापि हा विषमभाव हि कृत्रिम च असल्यामुळें त्यांत सदा कलहाग्नि धुमसत राहून त्यांत एकाचें हनन होण्यांत च दुसऱ्याला चिरस्थायित्व येणार हें खास. सारांश, द्वैत म्हटलें कीं तेथें भांडण आलें च. कारण तेथें दोन झगडणाऱ्या वस्तु समप्रकृतीच्या समकार्य करणाऱ्या असतात. हें भांडण मुख्यत: दुसऱ्यावर आपलें वर्चस्व ठेवण्याच्या बुद्धीपेक्षां स्वत:चें संरक्षण कसें होईल या बुद्धीनें असतें. म्हणून हा डार्विनूच्या पद्धतीचा जीवनार्थ कलह होय. यांत सर्व दुर्बलांची केवळ आपला जीव बचावण्याकडे च प्रवृत्ति असल्यामुळें सतत अन्नाबद्दल काळजी व मृत्यूबद्दल भय आहे. यांत दान, दाक्षिण्य, औदार्य, परोपकार हे गुण उत्पन्न होण्याचा बिलकुल संभव नाहीं. यांत दुसऱ्याबद्दल अत्यंत असहिष्णुता आहे म्हणून स्वहितापेक्षां दुसऱ्याच्या अनहिताकडे अधिक लक्ष आहे, व आत्मप्रेमापेक्षां परद्वेष उत्कट आहे. यांत दैवयोगानें जो बलवान् होईल तो देवभाव पावेल व जो दुर्बल होईल तो एक तर नष्ट होईल किंवा सदैव त्या देवाची भक्ति करून कायमचा दास राहील. येथें बली तो अधिक बलवान् व दुर्बल तो अधिक बलहीन होत जावयाचा असा न्याय आहे; व दुर्बल बलवानाच्या कृपाछत्राखालीं अखंड राहावयाचा किंवा शाश्वत मरून जावयाचा असा त्याचा परिणाम आहे. अर्थात् येथें केवळ या द्वैताच्या अनुरोधानें अन्यव्यावर्त्तक एकदेवमत बळावतें व त्यांत यज्ञ व तप यांचा ऱ्हास होत जाऊन भक्ति व उपासना यांचें माहात्म्य वाढतें.

याचें उदाहरण हिब्रू, ख्रिस्ती व मुसलमानी धर्मांत उत्तम प्रकारें दृष्टीस पडतें. कारण हे सर्व सेमेटिक धर्मपंथ शुद्ध द्वैती व एकेश्वरी स्वरूपाचे आहेत. जेथें द्वैतवाद आहे तेथें एकेश्वरमत आहे

व जेथें एकेश्वरमत आहे तेथें द्वैतवाद आहे म्हणून निश्चयानें समजावें. ख्रिस्तीधर्मांत जें 'eternal sin'चें तत्त्व आहे तें मूळ हिब्रूधर्मांतून उतरलें आहे. तथापि ख्रिस्तीधर्मांत त्याचें जितकें महत्त्व आहे तितकें हिब्रूधर्मांत नाहीं. किंबहुना ख्रिस्तीधर्माचा संस्थापक जो देवपुत्र येशु ख्रिस्त तो केवळ मानवाला या 'शाश्वत पातित्या'-मधून तारण्याकरितां च इहलोकांत अवतीर्ण झाला अशी त्या धर्मांत कल्पना आहे. मूळ आडाम आणि ईव्ह या मानवयुग्मानें सैतानाच्या चिथावणीनें ज्ञानवृक्षाचें फळ चाखण्यांत जें देवाच्या आज्ञाभंगाचें पातक केलें त्यायोगें सर्व मानवजातीला हा शाश्वत डाग लागला आहे. यांतून स्वतःच्या बळानें मानवाला स्वोद्धरण नाहीं. म्हणून त्याला देवाची कृपा संपादण्याकरितां देवपुत्राचा आश्रय करणें भाग आहे. या देवपुत्राच्या आज्ञा मानवानें श्रद्धेनें व भक्तीनें पाळल्या म्हणजे तो त्याला देवराज्यांत देवाच्या संनिध स्थान मिळवून देतो. ख्रिस्तीधर्मांत मानवाचें हें च अंतिम, हा च त्याचा मोक्ष होय. येथें मानवाला देवाजवळ सलोकता प्राप्त होते, फार तर समीपता मिळते इतकें च. अर्थात् ख्रिस्तीधर्मांतील देवराज्यांत जेथें मानवाला देवाशीं सरूपता हि नाहीं तेथें सायुज्यतेचें नांव कशाला? येथें देवाशीं सरूपता करूं जाणें म्हणजे पुनः त्याच्या अवकृपेस पात्र होणें. असें हें मानवाच्या शाश्वत पातकाबद्दल देवाचें त्याशीं शाश्वत द्वैत आहे. हा धर्म भक्तिप्रधान आहे. परंतु त्या भक्तींत देवाबद्दल प्रेमापेक्षां भीतीचा अंश जास्त आहे. मूळ हिब्रूधर्मांतील देव इतका कडक व उग्र वर्णिला आहे कीं त्याला 'क्रोध व सूड यांचा देव' (God of wrath & revenge) म्हणण्यांत येतें; तर उलट ख्रिस्तीधर्मांतील देव इतका सौम्य व शांत दर्शविला आहे कीं त्याला 'प्रेम व करुणा यांचा देव' (God of love & pity) म्हणण्यांत येतें. तथापि चमत्कार हा कीं हिब्रू देव मनुष्याच्या 'शाश्वत पातित्या'कडे फारसें लक्ष

देत नाहीं; पण ख्रिस्ती देवाचा सर्व भर त्यावर आहे. यावरून हिब्रू देव उघड्या मनाचा भडभडा भासतो तर ख्रिस्ती देव आंतल्या गांठीचा खोल दिसतो. हिब्रू देव यज्ञाचा भोक्ता आहे; तो आब्राहाम्‌कडून त्याचा मुलगा ऐझॅक बळी मागतो. ख्रिस्ती देव भक्तीचा भोक्ता आहे; तो मानवाकरितां आपला मुलगा येशु बळी देतो. परंतु दोहोंत हि देव व भक्त, देव व देव, भक्त व भक्त असें तिरंगी द्वैत पूर्णपणें अंतर्बाह्य भरून राहिलें आहे. एक देव आपल्या लाडक्या भक्तांना परदास्यांतून सोडवून इहलोकचें राज्य मिळवून देण्याची हमी घेतो; तर दुसरा आपल्या लाडक्या मुलाच्या मध्यस्थीनें दीन मानवाला पातकाची क्षमा करून स्वर्लोकांत कृपाप्रसादाचें आश्वासन देतो. म्हणून एकाला स्वर्लोकाची अपेक्षा रहात नाहीं, तर दुसऱ्याला इहलोकाची फिकीर वाटत नाहीं. असें हें देवप्रियां (chosen people of God)च्या विरुद्ध देवपुत्रा (son of God)चें द्वैत आहे व त्यांत एकमेकांनीं एकमेकांचा पाडाव करण्याचें व्रत उचललें आहे. मूळ हिब्रू धर्मांत आरंभीं अनेक देवांत वर्चस्वाबद्दल तंटा होता. त्यांत 'इलोहिम' देव मागें पडून 'याह्व' देव पुढें सरसावला. त्याला पहिला धक्का ख्रिस्ताच्या पितृदेवा (Father God)नें दिला. परंतु शेवटीं महमदानें या दोन्ही देवांना बाजूला सारून 'ला इलाह इल्ला लाहु'=देव अनेक नाहींत, एक आहे (व तो अल्ला आहे) अशा प्रकारें एक निराळा च आपला स्वतःचा आरबी अल्ला पुढें ढकलून त्याचें एकत्याचें च अपरंपार स्तोम माजविलें. या अल्लाच्या जवळ हिब्रू देवाप्रमाणें मानवाला देण्याला इहलोकांत राज्य आहे, व ख्रिस्ती देवाप्रमाणें स्वर्लोकांत कृपाप्रसाद हि आहे. मात्र येथें देव आणि मानव यांतील मध्यस्थ कोणी विरागी संन्यासी नसून विलासी राजयोगी आहे व तो मानवांच्या कोपाला बळी पडणारा नसून आपल्या कोपाला मानवांचे बळी घेणारा आहे. या धर्मांत

हिब्रूधर्माप्रमाणें यज्ञक्रियेचें अवडंबर नाहीं किंवा ख्रिस्तीधर्माप्रमाणें उपासनेचें माहात्म्य नाहीं; तर सर्व महत्त्व शब्दद्वारें प्रार्थनेचें आहे, व तींत अंतःकरणांतील देवराज्या (Kingdom of God)-पेक्षां बाह्य स्वर्गांतील विषयसुखांना प्राधान्य आहे. याप्रकारें हे तिन्ही पंथ एकमेकांशीं सर्वतोपरि तंटे करीत आज दोन हजार वर्षें द्वैताचें तत्त्व जगताला शिकवीत आहेत.

अशा द्वैताला प्रतिरोधी तत्त्व म्हणजे साहजिक च अद्वैत होय. जें द्वैत नव्हे तें अद्वैत. अर्थात् द्वैतांतील दोष अद्वैतांत नसावयाचे हें उघड आहे. तथापि त्यांत दुसरे दोष उत्पन्न होण्याचा तितका च संभव आहे. कारण द्वैताद्वैत हें द्वंद्व आहे. आणि म्हणून द्वैत म्हटलें कीं तें केवळ असद्रूप व अद्वैत केवळ सद्रूप असणें हि अशक्य आहे. द्वैतांत जसे दोष आहेत तसे गुण हि आहेत, तर अद्वैतांत जसे गुण आहेत तसे दोष हि आहेत. म्हणजे द्वैताद्वैतांतील प्रत्येक कोटि उभय सदसद्रूप आहे. तथापि द्वैतांतील गुणदोष अद्वैतांत नाहींत व अद्वैतांतील गुणदोष द्वैतांत नाहींत. म्हणून च जगताच्या धारणेला द्वैताद्वैतद्वंद्वांतील दोन्ही कोटींची सारखी च तुल्यबलानें आवश्यकता आहे. एका द्वैतानें जर जगताचा नाश होईल असें म्हटलें तर एका अद्वैतानें हि जगताचा उद्धार होणार नाहीं हें निश्चित होय. द्वैतांतील दोष कमी करण्याकरितां जर अद्वैताची जरूर आहे तर अद्वैतांतील दोष घालविण्याकरितां द्वैताची हि जरूर आहे. द्वैताद्वैताच्या च काय पण सर्व च द्वंद्वांच्या दोन दोन कोटींतील समवस्थेंत जगताची स्थिति रहावी हा सनातन न्याय आहे, सृष्टीचें मूलभूत तत्त्व आहे, तत्त्वज्ञानांतील अबाधित सिद्धांत आहे, विश्वनिर्मितीचें आद्य प्रमेय आहे, उत्क्रांतीचा निरपवाद नियम आहे, निसर्गाचा दैवी संकेत आहे, जीवधारणेचें अविकृत सार आहे, मानवधर्माचें परम रहस्य आहे. अर्थात् या महत्तत्त्वाकडे केव्हां हि दुर्लक्ष करून चालावयाचें नाहीं. (पुष्कळ

वेळां द्वैतांतील तीक्ष्ण युद्ध शमविण्याकरितां अद्वैताची कास धरावी लागते, तर उलट अद्वैतांतील फाजील शांति नष्ट करण्याकरितां द्वैताची उभारणी करणें भाग पडतें. कारण युद्ध आणि शांति यांत जगताची शाश्वत गति चालत असल्यामुळें त्याला कारणीभूत द्वैताद्वैत हें द्वंद्व त्याच्या मागेंपुढें सदैव जोडून असावयाचें हें खास. म्हणून द्वैताला मारण्याकरितां मानवानें अद्वैत पुढें करून किती हि अट्टाहास केला तरी तो त्याचा प्रयत्न पाण्याला सतत दाबांत ठेवण्याच्या प्रयत्नाप्रमाणें अखेर शक्ति किंचित् ढिली झाली कीं, निष्फळ व्हावयाचा व द्वैत पुनः जोरानें उसळी मारून वर यावयाचें हा निसर्गाचा अनुल्लंघनीय नियम आहे व त्याचा प्रत्यय इतिहासांत पदोपदीं येणारा आहे.

द्वैत हें द्वंद्वसृष्टींतील भौतिक सत्य (concrete fact) आहे. अद्वैत हें मानवी मनांतील काल्पनिक अनुमान (abstract fiction) आहे. द्वैताचा गुण निश्चित असल्यामुळें तें भावरूप (positive) आहे. अद्वैताचा गुण अनिश्चित असल्यामुळें तें अभावरूप (negative) आहे. द्वंद्वांत जसें द्वयत्व असतें तसें द्वैतांत हि असतें. पण द्वंद्वांतील द्वयत्व निराळें व द्वैतांतील निराळें. द्वंद्वांतील द्वयत्व सहाभिव्यक्त दोन विषम प्रकृतींच्या वस्तूंत सिद्ध होतें. म्हणून त्या दोहोंचा कल विरोधापेक्षां साहचर्याकडे असतो. द्वैतांतील द्वयत्व द्विधाभूत दोन समप्रकृतींच्या वस्तूंत सिद्ध होतें. म्हणून त्या दोहोंचा कल साहचर्यापेक्षां विरोधाकडे असतो. द्वंद्वांतील द्वयत्व समष्टीला उपकारक व ब्रह्माला पोषक असतें, तर द्वैतांतील द्वयत्व व्यष्टीला उपकारक व आत्म्याला पोषक होतें. पुनः आत्मा व ब्रह्म, व्यष्टि व समष्टि, विरोध व साहचर्य हीं तरी द्वंद्वें च आहेत. म्हणून द्वैताचा अंतर्भाव द्वंद्वांत होतो व त्याला तेथें निश्चयानें दुसरें निराळें सापेक्ष अद्वैत निर्माण होतें. वास्तविकरीत्या द्वंद्वाला सोडून द्वैताची कल्पना अशक्य आहे. कारण तींत मूळ

एकमेवाचें विच्छेदानें दोन तुकडे पाडावे लागतात. अर्थात् अशा द्वैताच्या उलट द्वंद्वाला सोडून अद्वैताची कल्पना हि तितकी च अशक्य आहे. कारण तींत दोन झगडणाऱ्या तुकड्यांची सायुज्यता कल्पावी लागते. म्हणून हें द्वंद्वाच्या बाहेरचें विशिष्ट द्वैत जसें मिथ्या, तसें च त्याला प्रतिरोध करणारें द्वंद्वाच्या बाहेरचें विशिष्ट अद्वैत हिं मिथ्या होय. द्वंद्वमय सृष्टींत द्वयत्व नित्य आहे व त्यांत द्वैत आणि अद्वैत या दोन्ही कोटि एकमेकींच्या अपेक्षेनें सदैव सिद्ध आहेत. तेथें जेव्हां दोन वस्तूंत विरोध उद्भवतो तेव्हां द्वैत उमटतें, व जेव्हां साहचर्य घडून येतें तेव्हां अद्वैत प्रकट होतें. अर्थात् द्वंद्वांतील द्वयत्वांत जशी द्वैतता आहे तशी अद्वैतता हि आहे; आणि म्हणून येथें च द्वैतांत अद्वैत व अद्वैतांत द्वैत, किंवा भेदांत अभेद व अभेदांत भेद उत्तम प्रकारें पाहतां येणार आहे. असें हें द्वंद्वान्तर्गत द्वैताच्या बरोबर समांतर चालणारें युक्त अद्वैत निराळें, व द्वंद्वाच्या बाहेर द्वैताला अमान्य करून निघणारें एकमेवाद्वैत निराळें. तें सर्वथा अयुक्त, अवास्तव व अयथार्थ आहे. द्वैताशीं सापेक्षभावानें चालत राहणारें द्वंद्वांतील अद्वैत जगताला कधीं च बाधक होत नाहीं. पण द्वैताला सोडून व द्वंद्वाला मोडून एकटें च एक निरपेक्ष रहाण्याची ईर्षा बाळगणारें अद्वैत जगताला पूर्णपणें बाधक होतें. याचा दाखला अर्वाचीन वेदान्तांत भरपूर आहे. कारण या वेदान्तांत अद्वैतानें स्वतःला सत्य मानून जगताला मिथ्या म्हटलें आहे, व स्वतःला ब्रह्म कल्पून जगताला माया ठरविलें आहे. तथापि हें जगद्व्यावर्तक अद्वैत सत्य हि नाहीं व ब्रह्म हि नाहीं. तसें च ज्या जगताला तें तुच्छतेनें झिडकारितें तें जगत् मिथ्या हि नाहीं व माया हि नाहीं. कारण खरें जगत् द्वैताद्वैतरूप, सत्यमिथ्यारूप, व ब्रह्ममायारूप द्वंद्वमय आहे, व खरें ब्रह्म द्वंद्वाला व्यापून रहाणारें पण द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका कोटीनें निर्दिष्ट न होणारें निर्द्वंद्व आहे. जगतांतील द्वैताद्वैतद्वंद्वांत मनुष्याला प्रथम भावरूप द्वैताचा

साक्षात्कार येतो आणि नंतर त्यावरून पुढें तो अभावरूप अद्वैताचें अनुमान करतो. अर्थात् द्वंद्वांतील अद्वैत अनुभवसिद्ध--a Posteriori--अतएव युक्त व सत्य असतें. परंतु वेदान्तांतील जगद्यावर्तक अद्वैत केवळ अविच्छिन्नपणें स्वतःसिद्ध असल्यामुळें मनुष्याच्या ज्ञानाला अगम्य होतें. अर्थात् तें सर्वथा कल्पनाजन्य--a Priori --अतएव अयुक्त व असत्य असतें. पुनः या विकृत अद्वैतांतून द्विधाभवनानें जें द्वैत निर्माण होतें तें हि विकृत च असल्यामुळें या द्वैताद्वैतांत जो झगडा चालू होतो तो एकमेकांचा पूर्ण नाश करण्याची इच्छा बाळगतो. तथापि या दोहोंमध्यें विचार करून पाहतां विकृत अद्वैतापेक्षां विकृत द्वैत फारसें अहितावह होत नाहीं. कारण द्वैत विकृत असो वा अविकृत असो, कोणत्या हि स्थितींत तें जगताशीं केव्हां च तुटून नसतें. पण जगताला सर्वस्वी धाब्यावर बसविणारें विकृत अद्वैत मात्र केव्हां हि अहितावह आहे, अनिष्ट आहे यांत संशय नाहीं.

अशा अद्वैताचा पुरस्कार मुख्यत्वेंकरून युरोपांत इमान्युएल् कांट व आर्यावर्तांत शंकराचार्य यांनीं केला. कोणत्या हि तत्त्वज्ञानाचें युक्तत्व व सत्यत्व ठरवावयाचें म्हणजे मानवजीविताम अनुलक्षून मानवव्यवहार पहावा लागतो;व मानवव्यवहार पहावयाचा म्हणजे धर्म, अर्थ, काम, राज्य, नीति, समाज इत्यादि सर्व शास्त्रें जमेस घेतल्यावांचून चालत नाहीं. विशेषतः ज्या तत्त्वज्ञानाचें सार मोक्षांत आहे त्या तत्त्वज्ञानाचें व त्यांतील मोक्षाचें स्वरूप तरी मानवजीविताचें संपूर्ण रहस्य अवलोकनं केल्याखेरीज यथार्थ समजणार नाहीं हें उघड आहे. मग तो मोक्ष कोणत्या हि स्वरूपाचा असो,—खिस्ती कल्पनेप्रमाणें देवाला मानून त्याच्या कृपाप्रसादांतील अनुपम सुखांत सिद्धीस जाणारा असो, किंवा बौद्ध कल्पनेप्रमाणें देवाला अमानून केवळ दुःखविलयांतील निर्वाणांत स्थिर रहाणारा असो; अथवा वैदिक कल्पनेप्रमाणें

देवाला मानून अमानण्यांत व अमानून मानण्यांत विज्ञानांतील निर्द्वंद्व ब्रह्माच्या महदानंदांत अनुभवितां येणारा असो. शिवाय या मोक्षविषयक तत्त्वज्ञानांत जे निरनिराळे एकमेकांना उपचारी, अनुपचारी, विरोधी, अविरोधी मार्ग निर्माण होतात त्यांचा नीट बोध होण्याकरितां त्यांचे जे कोणी पुरस्कर्ते असतात त्यांच्या काळाचा व परिस्थितीचा इतिहास व त्यांचें जीवनवृत्त लक्षांत घेणें जरूर असतें.

ख्रिस्तीधर्म हा शुद्ध द्वैती एकदेववादी आहे. त्यांत एका देवाला धरून हें द्वैत मूळ हिब्रूधर्मांतून उतरलें. हिब्रूधर्म हा इतिहासांतील अनुभवाला सोडून व निसर्गांतील नियमांकडे दुर्लक्ष करून केवळ मनोभावनेवर बनलेला धर्म होय. अशा धर्मांत देवासंबंधीं किंवा मोक्षासंबंधीं कसला च महत्त्वाचा तात्त्विक विचार नसला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. ख्रिस्तीधर्म हा केवळ या धर्मांतून पाखंड म्हणून बाहेर पडला. तथापि हें पाखंड हि कांहीं मोठ्या गूढ तत्त्वज्ञानावर उभारलें गेलें असें नाहीं. हिब्रूधर्मांतील देवाच्या लाडक्या लोकांत जें ऐहिक वैषम्य उत्पन्न झालें होतें तें ज्यांना मानवलें नाहीं ते त्यापासून फटकून बाजूला सरले. ते च पहिले ख्रिस्ती होत. अर्थात्, ख्रिस्तीधर्मामध्यें जुन्या हिब्रू देवाला प्रतिरोध करणारा नवीन देवावतार झाला व त्याचे भक्त 'देवराज्यांत सर्वत्र मानव समसमान आहेत' अशी भाषा बोलूं लागले. हिब्रूधर्मांत सर्व भर गृहस्थाश्रमावर असल्यामुळें त्यांत कुटुंबाच्या सुस्थितीकडे व राष्ट्राच्या मोक्षाकडे सतत दृष्टि होती. ख्रिस्तीधर्म हा अविवाहित जोग्यांनीं उपस्थित करून चालविला असल्यामुळें त्यांत वैयक्तिक आत्ममोक्षापलीकडे कसली च कुटुंबाची किंवा राष्ट्राची सांसारिक भावना नव्हती. हिब्रूधर्म हा अभिजात ज्ञानी ब्राह्मणवर्णाच्या हातांत परंपरेनें प्राप्त झाला असून त्याला मुख्यतः स्वसंरक्षणाची काळजी होती. ख्रिस्तीधर्म हा उपटसुंभ्या अडाणी

व्रात्यपतितांनीं उभा केला असून त्याला दुसऱ्याला खालीं ओढण्यांत आपलें बल वाढविण्याची ईर्षा होती. अर्थात् ख्रिस्तीधर्माला जी प्रेरक शक्ति मिळाली ती करुणा व प्रेम यांतून निघाली नसून क्रोध व द्वेष यांतून निघाली होती. तथापि त्याचा देव मात्र सर्वतोपरि करुणा व प्रेम यांचा अधिष्ठाता बनविण्यांत आला. कारण, त्याच्या पतित भक्तांना आपल्या समर्थ शत्रूंच्या विरुद्ध तोंड देण्यास देवाचें प्रेम व करुणा प्राप्त करून घेण्यावांचून गत्यंतर नव्हतें.

ख्रिस्तीधर्म हा तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें हिब्रूधर्मावर मोठासा विजय नव्हता. हिब्रूधर्माच्या ऱ्हासकाळीं त्यांतून हें एक विकृत रूप बाहेर पडलें इतकें च. त्याचा सर्व भर उदात्त व उन्नत विचारापेक्षां उत्कट व उत्तान विकारावर होता. त्यावर आरंभापासून च प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानाचा नकळत संस्कार झाला. ग्रीक तत्त्वज्ञानांत प्लेटो आणि आरिस्टॉटल या महान् तत्त्ववेत्त्यांची गुरुशिष्यांची जोडी प्रसिद्ध होती. तथापि त्यांचे तत्त्वज्ञानाचे मार्ग परस्परांपासून अत्यंत भिन्न होते. हे दोन्ही मार्ग ख्रिस्तीधर्मांत निरनिराळ्या काळीं निरनिराळ्या परिस्थितींत स्वाभाविकपणें शिरले व त्यांचा त्या त्या वेळीं त्या धर्मावर मोठा परिणाम घडून आला. प्लेटो हा सॉक्रेटिसाचा शिष्य होय. ग्रीक संस्कृतीच्या अपकर्षाच्या स्थितींत सॉक्रेटिसाचा जन्म झाला; किंवा सॉक्रेटिसाच्या जन्मापासून ग्रीक संस्कृतीचा अपकर्ष सुरू झाला; कारण, सॉक्रेटीस हें त्या अपकृष्ट स्थितीचें मूर्तिमंत प्रतीक होय. भावी ख्रिस्ताच्या आगमनाची जणुं ती आगाऊ सूचना च होती. तिला प्लेटोच्या ठिकाणीं दृढता आली आणि नंतर पुढें चारशें वर्षांनीं जेव्हां ख्रिस्त जन्मला तेव्हां सॉक्रेटीस व प्लेटो यांच्या तत्त्वज्ञानाला दृश्य रूप येऊन त्याचें सार्थक झालें. प्लेटो हा ख्रिस्ताचा पूर्वजन्म म्हटला तर ख्रिस्त हा प्लेटोचा पुनर्जन्म होय. ते दोघे हि

आमरणान्त अविवाहित व अपत्नीक होते. तथापि ख्रिस्त हा प्लेटोच्या जन्मांत महा तत्त्वज्ञानी होता, पण धर्मवेडा नव्हता; तर प्लेटो हा ख्रिस्ताच्या जन्मांत मोठा धर्मवेडा होता, पण तत्त्वज्ञानी नव्हता. किंबहुना तत्त्वज्ञानाचें कार्य प्लेटोच्या भूमिकेवर अगोदर च संपलें होतें. फक्त तें मूर्तावस्थेंत येण्याचें राहिलें होतें. तें यथावकाश ख्रिस्तावतारांत आलें. प्लेटोला आपल्या कल्पना आपल्या हयातींत प्रत्यक्ष व्यवहारांत आणण्याची सारखी तळमळ होती. त्यानें एकदां त्याबद्दल सिरॅक्यूज येथें प्रयोग हि करून पाहिला पण तो सिद्धीस गेला नाहीं. त्याची मोठी कल्पना म्हणजे त्यानें आपल्या 'रिपब्लिक' नामक ग्रंथांत वर्णन केलेलें सुराज्य होय. हें सुराज्य पूर्णपणें सर्वसमाइकत्वाच्या (communistic) तत्त्वावर उभारलें होतें. म्हणजे त्यांत धन व द्रव्य यांच्या सर्वसमाइकत्वाबरोबर बायको व मुलें हीं सुद्धां सर्वसमाईक मानण्यांत आलीं होतीं ! ही प्लेटोची सुराज्याची कल्पना यद्यपि त्याच्या काळीं विफल झाली तथापि ख्रिस्तावतारीं देवराज्यस्थापनेंत ती पूर्ण सफलता पावली. प्लेटोचें सुराज्य हें च ख्रिस्तांचें देवराज्य होय. कारण प्लेटोचें परम अंतिम जें 'Good' (सु) तो च ख्रिस्ताचा 'God' (देव) झाला; व प्लेटोचा सिद्धान्त जो 'Good is God' (परम सत् हा च देव) तो च ख्रिस्तानें विपर्ययानें 'God is Good' (देव हें च परम सत्) या प्रकारें आपल्या धर्मांत अवलंबिला.

ख्रिस्तीधर्माच्या प्राथमिक अवस्थेंत जोंपर्यंत त्याला रोमनसाम्राज्याशीं झगडावयाचें होतें तोंपर्यंत त्यावर प्लेटोचा पगडा होता. किंबहुना आद्य ख्रिस्तीधर्म हा प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानाचा युक्तकालीं जनसंमर्दाकरितां घडलेला नवीन अवतार च होय. पण पुढें त्याच्या प्रगल्भावस्थेंत जेव्हां रोमनसाम्राज्य जाऊन त्या जागीं त्याचें पवित्र साम्राज्य स्थापन झालें, तेव्हां त्यानें प्लेटोला सोडून

आरिस्टॉटलचा आश्रय केला. ख्रिस्तीधर्माचें हें मूळ रूपाहून निराळें रोमनकॅथॉलिक रूप होय. प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानांत केवळ एकदेवाचा पुरस्कार असून सर्वत्र द्वैताचें प्राबल्य आहे; तर आरिस्टॉटलच्या तत्त्वज्ञानांत एकदेवाबरोबर अनेक देव असून द्वैताबरोबर अद्वैताला हि स्थान आहे. तसें च प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानांत निसर्गाला सोडून सर्वसमतेचें माहात्म्य वर्णिलें आहे; तर आरिस्टॉटलच्या तत्त्वज्ञानांत निसर्गाला धरून ऐहिक विषमतेचें तत्त्व प्रतिपादलें आहे. या प्रकारें प्लेटो आणि आरिस्टॉटल या दोन तीरांच्या मधून ख्रिस्तीधर्माचा ओघ चालत असल्यामुळें त्यावर या दोहोंची सारखी च छाया पडली आहे. त्याच्या प्राथमिक अवस्थेंत त्याला प्लेटोचें तत्त्वज्ञान मानवलें, तर कॅथॉलिक अवस्थेंत आरिस्टॉटलचें तत्त्वज्ञान कामीं पडलें. पुढें ख्रिस्त-इस्लामी-धर्मयुद्धानंतर ख्रिस्ती साम्राज्यांत पूर्वेकडून ज्या नवीन विद्या, कला, शास्त्रें गेलीं त्या योगें त्या धर्मांतलि पुष्कळ रानटीपणा कमी होऊन तो संस्कृतीच्या मार्गाला लागला. येथें त्याचें तामिस्त्रयुग संपलें व नवीन ज्ञानाबरोबर त्याला नवीन तेज प्राप्त झालें. या संस्कृतींत त्याचीं मूळचीं 'ख्रिस्ती' तत्त्वें मागें पडलीं व तद्विरुद्ध 'पेगन' कल्पनांना अग्रस्थान मिळालें. ही त्याची खरी प्रगति होती. तींत आरिस्टॉटलला अपरंपार महत्त्व आलें व प्लेटो नामशेष झाला. ख्रिस्तीधर्माचें हें सुवर्णयुग होय. या काळांतलि प्रसिद्ध नैय्यायिक थॉमस एक्विनॉस् हा ख्रिस्ती आरिस्टॉटल् म्हटला आहे. या काळांत ललितकलांना उत्तेजन देणारीं मेदिचीं सारखीं घराणीं उदयास आलीं; त्यांत लोरेंझो दि मॅग्निफिसंट, त्याचा मुलगा पोप दशम लीओ इत्यादि विद्येचे व कलेचे महान् भोक्ते निपजले; व त्यांच्या महनीय आश्रयाखालीं लिओनार्दो दा व्हिंची, मायकेल आंजेलो यांसारखे एक एक विद्यावंत व कलावंत जगतांत अजरामर कीर्ति करून गेले. येथें ख्रिस्ती धर्माचें फल परिपक्क झालें व तेथून पुढें जेव्हां तें नासण्यास आरंभ

झाला तेव्हां त्याला सुधारण्याकरितां म्हणून त्यांतून च एक नवीन विरोधक (Protestant) पंथ बाहेर पडला. या पंथाचा आद्य प्रवर्तक लूथर होय. लूथर हा सेंट पॉलचा अवतार, सेंट पॉल ख्रिस्ताचा अवतार व ख्रिस्त प्लेटोचा अवतार अशी ही परंपरा आहे. ग्रीक संस्कृतीच्या ऱ्हासकाळीं सॉक्रेटीस आणि प्लेटो हे निर्माण झाले व त्यांनीं मुख्यत: नैतिक क्रांति घडवून आणली, तर हिब्रू-धर्माच्या ऱ्हासकाळीं जॉन् बाप्तिस्त आणि येशु ख्रिस्त हे निर्माण झाले व त्यांनीं मुख्यत: धार्मिक क्रांति घडवून आणली. पण कॅथॉलिक धर्मनीतीच्या ऱ्हासकाळीं लूथर आणि कॅल्व्हिन् हे निर्माण होऊन त्यांनीं उभय धार्मिक व नैतिक क्रांति घडवून आणली. तथापि या सर्वांना जरी जुन्या धर्मातील नैतिक दोष किंवा जुन्या नीतींतील धार्मिक हीनता दिसली असली तरी सांस्कृतिक गुण दिसले नाहींत. कारण त्यांच्या बुद्धीला जुन्या संस्कृतींतील गुण ग्रहण करण्याची ऐपत च नव्हती, व त्यांची नीतिधर्माची किंवा धर्मनीतीची सांप्रदायिक दृष्टि स्वभावत: अत्यंत कोती होती.

लूथर हा सेंट पॉलचा अवतार म्हटला म्हणजे सेंट पॉलनें जें आपल्या काळीं केलें तें च लूथरनें आपल्या काळीं जसेंच्या तसें गिरविलें. सॉक्रेटीस, ख्रिस्त, पॉल, लूथर, रूसो हे जगतांत मोठे धार्मिक व नैतिक सुधारणावादी म्हणून गणले जातात. परंतु हीं सर्व एका टोंकाला गेलेल्या द्वैतांतील अत्यंत विकृत रूपें आहेत. यांच्या योगें जगतांत शांति उत्पन्न होण्याऐवजीं तीव्र कलह माजलेला दृष्टीस पडतो व त्यांत निकृष्टांनीं प्रकृष्टांना, दुर्बलांनीं बलवानांना, पतितांनीं समर्थांना, व्रात्याशुचींनीं शुचिव्रतांना, दरिद्र्यांनीं श्रीमानांना, ज्ञानहीनांनीं प्रज्ञावंतांना खालीं ओढून ऐहिक विषमता मोडण्याचा प्रयत्न करण्यांत देवाचें साम्राज्य स्थापण्याच्या ऐवजीं सैतानाचें साम्राज्य वाढविलेलें प्रत्ययास येतें. एखाद्या संस्कृतींत शुद्ध नैतिक दृष्ट्या अनेक दोष दिसतील हें खरें,

तथापि ते सुधारण्याकरितां व्यक्तीला तेजोहीन करून समाजाला दुर्बलता आणण्याचा जर कोणी प्रयत्न केला तर ती सुधारणा अत्यंत गर्ह्य च ठरेल. असा प्रयत्न वरील सर्व सुधारणावादी क्रांतिकारकांच्या सुधारणेंत घडून आलेला दृष्टीस पडतो. सॉक्रेटिसानें जुन्या उच्च ग्रीक मनोवृत्तींना केवळ आपल्या तार्किक बुद्धिवादानें हिडीस रूप देण्याचा प्रयत्न केला, तर ख्रिस्तानें हिब्रू रब्बींच्या परंपरित मीमांसकी पांडित्यप्रचुर ज्ञानाला आपल्या संन्यासी क्लृप्त्यांनीं कमीपणा आणला. पॉलनें वैभवाच्या शिखरावर चढलेल्या रोमन साम्राज्याची अपरंपार नालस्ती करून त्याला खालीं ओढलें, तर लूथरनें पोपच्या अनीतीचें भेसुर चित्र रंगवून त्याची सत्ता झुगारून देण्यांत ख्रिस्ती संस्कृतीचा नाश केला. शेवटीं फ्रान्सच्या बड्या राज्यक्रांतीच्या अगोदर रूसोनें तर निसर्गाच्या मोहक नांवाखालीं समाजाला कृत्रिम ठरवून त्याच्या आश्रयानें चालणाऱ्या सर्व च सांस्कृतिक विद्या, कला व शास्त्रें यांना तुच्छता आणली. या सर्वांचा मुख्य भर नीति व देव यांवर होता. पण त्यांनीं नीतीच्या नांवानें लोकांचा बुद्धिभेद करून त्यांना संमोहांत पाडिलें व देवाच्या नांवानें सत्य व परोपकार यांच्या पांघरुणाखालीं लोकक्षोभ माजवून समर्थांच्या विरुद्ध आपली सूडाची राक्षसी तृष्णा भागविली. उदाहरणार्थ, सेंट पॉलची किंवा लूथरची चळवळ घ्या. सेंट पॉलच्या ख्रिस्ती तत्त्वज्ञानापेक्षां रोमन साम्राज्याचें तत्त्वज्ञान जगताला अधिक हितावह होतें व ख्रिस्ती एकदेवापेक्षां रोमचे अनेक देव अधिक युक्तिसिद्ध व न्यायसिद्ध होते. तसें च धर्मवेडानें अंध झालेल्या लूथरपेक्षां पोपचे जवळ च अधिक ज्ञान व सहिष्णुता होती. पॉलनें ख्रिस्ती धर्माचें माजविलेलें स्तोम म्हणजे रोमन साम्राज्याच्या ऐहिक वैभवाबद्दल उगवलेला सूड होय. रोमचें ऐश्वर्य कित्येक शतकें सारखें वाढत होतें. शहरामागें शहरें व देशामागें देश रोमला मिळत होते. याबद्दल पॉलचे

अंत:करणांत जो द्वेषाग्नि पेटला त्याचा उपशम त्यानें खिस्तीधर्माचें शस्त्र पुढें करून केला. खिस्ती कल्पनेप्रमाणें रोम हें इहलोकांतील सर्व पापाचें आगर होय. अर्थात् अशा रोमचा ज्या इहलोकावर बळकट पगडा बसला होता त्या इहलोकाच्या प्रलयाचें खिस्ती-धर्मानें प्रथम भविष्य वर्तविलें; आणि नंतर त्या प्रलयाचें अंतीं रोमन साम्राज्याचे जागीं देवाचें साम्राज्य स्थापन होऊन त्या देवापुढें जो शेवटचा न्यायनिवाडा (Last judgment) होणार त्यांत राजा व रंक सारखे आहेत, इतकें च काय पण रोमन राजा-पेक्षां खिस्ती रंक च अधिक पुण्यवान् व श्रेष्ठ आहे असा देवाचा आगाऊ निकाल जाहीर करून त्यानें रोमच्या भावी आकांक्षेचा नाश केला. क्रूसावर चढविलेल्या एका क्षुल्लक यहुदी जोग्याचे ठिकाणीं मानवमुक्तीचें परम साधन योजून पॉलनें रोमच्या प्रेटर्सना पूर्णपणें पराभूत केलें. ते प्रेटर्स म्हणजे केवळ अन्यायाच्या प्रतिमा व त्यांचें सरकार म्हणजे एक जुलमी सैतानी सत्ता ठरवून अशा लोकांनीं भरलेलें व अशा सरकारनें शासित असलेलें हें जग नष्ट होण्याच्या च योग्यतेचें आहे असें पॉलनें जें खिस्तीधर्माच्या द्वारें पुकारलें तो च त्यानें रोमवर मिळविलेला नैतिक विजय होय. असा च प्रकार लूथरचा. लूथरनें कॅथॉलिक संतांच्या विरुद्ध लोकांत अविश्वास उत्पन्न केला व कॅथॉलिक धर्माबद्दल अश्रद्धा माजविली. त्याला मूळ कॅथॉलिक धर्मांत राहून स्वत: संत होण्याची फार इच्छा होती. पण त्याचे हातून संतांसारखें आचरण होईना. तें त्याला अति दुर्घट वाटलें. म्हणून त्यानें तो नाद सोडला व आपल्याला त्यांची बरोबरी करतां येत नाहीं तर त्यांना च आपल्याखालीं ओढण्याचा उपक्रम केला. त्याकरितां त्यानें खिस्ताच्या फक्त मूळ दहा आज्ञा च प्रमाण मानल्या व बाकी संतांचीं वचनें, विधि व आचार कुच-कामाचे ठरविले. या प्रकारें लूथरनें लोकांत पोपच्या सत्तेविरुद्ध रण माजवून कॅथॉलिक धर्मावरील आपला द्रोह साधून घेतला.

सारांश, लूथरची सुधारणा म्हणजे जुन्या प्राथमिक खिस्ती तत्त्वांची पुनरावृत्ति च होय. खिस्तीधर्माचा हा प्रॉटेस्टंट=विरोधक मार्ग म्हटला आहे. यांत रोमन कॅथॉलिक मार्गाला सर्वतोपरि विरोध आहे. कॅथॉलिक धर्मांत एकदेवाच्या जागीं अनेक देव येऊन बसले होते व द्वैताची तीक्ष्णता कमी झाली होती; पण प्रॉटेस्टंट-सुधारणेंत पुनः पहिलें रूप प्रखरतेनें पुढें आलें. धार्मिक दृष्ट्या खिस्ती धर्माची ही पुरोगति नसून परागति होती. या नवीन मार्गांत सर्व जुने गुणदोष नाहींसे होऊन नवीन गुणदोष स्थानापन्न झाले. सेंट पॉलच्या पूर्वींचें खिस्ती धर्माचें साधें प्राथमिक रूप व त्यानंतरचें लूथरच्या काळचें रोमन कॅथॉलिक रूप या दोहोंत यद्यपि भेद दिसला तरीं त्या एका च गुणविकासांतील दोन अवस्था आहेत. परंतु लूथरची सुधारणा मात्र त्या धर्मवृक्षाची पुढें वाढ नसून परिच्छेदन आहे. म्हणून लूथरच्या प्रॉटेस्टंट मार्गांत साहजिक च जुनी खिस्ती विचारसरणी मागें पडून नवीन अखिस्ती विचारसरणी उद्भव पावली व खिस्ती अविवाहित जोग्यांनीं आपल्या धार्मिक अमलाखालीं ऐहिक प्रपंचाला व व्यवहाराला जो तिरस्कारपूर्वक तुच्छभाव आणला होता त्याला आळा पडून लोकांना ऐहिकाचें महत्त्व वाटूं लागलें. याचें पर्यवसान नवीन तत्त्वज्ञान उदयास आलें. त्यांत वस्तूंचें पृथक्करण करून प्रत्यक्ष-प्रमाणानें त्यांचा साक्षात् अनुभव घेण्याकडे शास्त्रज्ञांची दृष्टि वळली. येथें च अर्वाचीन भौतिक शास्त्रांच्या संशोधनाला चलन मिळालें. पुढें या शास्त्रांच्या भरभराटींत जरी नित्य नवीं सुखसाधनें उत्पन्न होऊन ऐहिक सुधारणा वाढत गेल्या तरी धर्माचे बाबतींत मात्र अत्यंत आकुंचित व विकृत अशा प्रॉटेस्टंट संप्रदायाची युरोपला कायमची मगरमिठी बसली.

प्रॉटेस्टंट पंथानें रोमन कॅथॉलिक सत्तेला धक्का दिला खरा, पण त्यायोगें शास्त्रसंशोधनाचा मार्ग मोकळा झाला. हें प्रॉटेस्टंट

पंथाचें सत्कार्य होय. तथापि तें अप्रत्यक्ष आहे. त्याला स्वतःला शास्त्राची जरूर नव्हती, किंबहुना शास्त्राचें ज्ञान पारखण्याची त्याला ऐपत हि नव्हती. शास्त्राच्या प्रांतांत कॅथॉलिक दृष्टि आकुंचित म्हटली, तर प्रॉटेस्टंट दृष्टि त्याहून आकुंचित होती. ख्रिस्ती पौराणिक कल्पनेप्रमाणें देव व सैतान यांच्या झगड्यांत जसा मानवाला सहज ज्ञानाचा लाभ झाला पण त्यांत देवाला बरें वाटलें नाहीं, तसें च कॅथॉलिक व प्रॉटेस्टंट यांच्या झगड्यांत शास्त्राचा प्रादुर्भाव झाला पण त्यांत धर्माला बरें वाटलें नाहीं. म्हणून प्रथम देवानें जसा मानवाशीं कसून विरोध केला व त्याला पतित ठरविलें, तसें च प्रथम कॅथॉलिक पंथानें हि शास्त्राशीं कसून विरोध केला व त्याला सुळावर धरिलें. परंतु पुढें मानवाच्या ज्ञानवृद्धीबरोबर जसें सैतानाचें तेज कमी होऊन देवमानवांचें ऐक्य झालें, तसें च शास्त्राच्या भरभराटीबरोबर प्रॉटेस्टंट पंथ मागें पडून कॅथॉलिक पंथाला शास्त्राचें महत्त्व दिसून आलें. या प्रकारें मूळ प्रॉटेस्टंट पंथाशीं संलग्न रहाण्यांत शास्त्राला आकुंचितता आली पण धर्माला मोठेपणा आला नाहीं; आणि शेवटीं शास्त्रीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीला हा धर्म अत्यंत हीन दिसूं लागला. अर्थात् पुढें शास्त्र व धर्म यांत जें कायमचें रण माजलें त्यांत प्रथम प्रॉटेस्टंट सुधारणेवर च गदा आली. कारण जुन्या बिघडलेल्या संस्कृत कॅथॉलिक मार्गाला सुधारण्याकरितां निर्माण झालेलें हें अज्ञानी पाखंड आत्मिक व नैतिक दृष्ट्या मुळांत च धर्माचें एक नासकें, ओंगळ व कंटाळवाणें रूप होतें; आणि म्हणून तें शास्त्राच्या झटापटींत साहजिक च एकदम विनाशाच्या मार्गाला लागलें. बिस्मार्क व बीकन्सफील्ड यांना तर तें युरोपांतून समूळ नाहींसें होणार असें पक्कें वाटत होतें व तें त्यांनीं स्पष्ट बोलून हि दाखविलें आहे.

प्रॉटेस्टंट सुधारणेला ज्ञानाची किंमत नव्हती. उलट जुन्या

कॅथॉलिक संस्कृतींत च पूर्वेकडील नूतन विद्यावताराबरोबर ज्ञानाबद्दल महान् आदर उत्पन्न झाला होता. तथापि त्याबरोबर च कॅथॉलिक धर्मदृष्टीच्या आकुंचित मर्यादेच्या आंत त्याची स्वाभाविकरीत्या सर्व बाजूनें कुचंबणा होती. प्रॉटेस्टंट सुधारणेनें ज्ञानाच्या मार्गांतील हा बंधारा फोडून टाकला व त्यायोगें ज्ञानाचा ओघ स्वैरमुक्त अनेक वाटांनीं वाहूं लागला. येथें बुद्धीला अप्रतिहत चलन मिळालें आणि त्याबरोबर ख्रिस्ती-धर्माचा कर्मवाद (Dogmatism) विरुद्ध तत्त्वज्ञानाचा बुद्धिवाद (Rationalism) असा झगडा सुरू झाला. धार्मिक कर्मवाद हा केवळ शब्दप्रमाण मानून श्रद्धेवर चालणारा असतो तर तात्त्विक बुद्धिवाद हा केवळ प्रत्यक्षप्रमाण मानून तर्कावर चालतो, या काळांतील पहिला मोठा तत्त्ववेत्ता म्हणजे फ्रेंच पंडित दकार्त होय. याचा भर उपजतबुद्धीच्या विरुद्ध तार्किकबुद्धीवर होता. उपजतबुद्धि (Instinct) व तार्किकबुद्धि (Reason) या जर सत्फलदायक असतील तर चांगल्या, पण जर असत्फलें निर्माण करतील तर कुचकामाच्या होत. सुसंस्कृत आर्य अभिजात अंतःकरणांतील सहजवृत्ति किंवा उपजतबुद्धि ही सुदृढ व निरोगी असणार यांत संशय नाहीं. उदाहरणार्थ, सॉक्रेटिसाच्या पूर्वीच्या ग्रीक अन्तःकरणांतील सहजवृत्ति अशा च प्रकारची होती. तिला सॉक्रेटिसानें जरी आपल्या तर्कटवादानें हास्यास्पद करण्याचा सर्व जन्मभर प्रयत्न केला तरी शेवटीं त्याला त्यांत यश न येतां हार च खावी लागली. ज्या दर्जाची तार्किकबुद्धि सॉक्रेटिसाची त्याच दर्जाची दकार्तेची. सॉक्रेटिसाचा परिणाम प्लेटो म्हटला तर उलट प्लेटोचा परिणाम ख्रिस्तीधर्माच्या द्वारें दकार्तेच्या ठिकाणीं सॉक्रेटिस होय. प्लेटोला उपजतबुद्धि व तार्किकबुद्धि यांतील सदसत् भेद च मुळांत कळले नव्हते. तो दोहोंना सारखें च चांगलें म्हणे. अर्थात् त्याच्या अशुद्ध उपजतबुद्धीवर बनलेलें शुद्ध

कल्पनामय तत्त्वज्ञान आद्यख्रिस्तीधर्माला मार्गदर्शक झाल्याकारणानें आणि तें च पुढें प्रॉटेस्टंट सुधारणेंत अवलंबिलें गेल्याकारणानें उपजतबुद्धीचें हीनस्वरूप म्हणजे जशी ख्रिस्तीधर्मांतील अज्ञश्रद्धा तसें च तार्किकबुद्धीचें हीनस्वरूप म्हणजे दकार्तेचें क्रांतिकारक तत्त्वज्ञान होय. हें तत्त्वज्ञान सर्वतोपरि बुद्धिवादी (Rationalistic) जडवादी (Materialistic) आणि द्वैती (Dualistic) होतें. यांत प्रथम धर्माला धक्का बसला, शास्त्राला चलन मिळालें व पुढील राज्यक्रांतीचें बीज पेरलें गेलें. यांतून पुढें नाना प्रकारचीं व नाना रूपांचीं द्वैतें व अद्वैतें निर्माण झालीं. द्वैताचा पुरस्कार ह्यूम, बर्क्ले, लायब्निझ् यांनीं केला तर अद्वैताचा पुरस्कार स्पायनोझा, कांट, हेकेल यांनीं केला. त्यांत कांहींचीं शुद्ध धार्मिक दृष्टि होती, कांहींची शुद्ध शास्त्रीय होती तर कांहींची उभयविध घरसोडीची होती. हा युरोपांतील मोठा सामाजिक खळबळीचा तत्त्वज्ञानाचा काळ होय. याचीं तीन शतकांत तीन निरनिराळीं क्रांतिदर्शक किंवा उत्क्रांतिदर्शक रूपें पुढीलप्रमाणें दृष्टोत्पत्तीस येतात—

१७ वें शतक	१८ वें शतक	१९ वें शतक
राजसत्तेचें युग	राज्यक्रांतीचें युग	लोकसत्तेचें युग
पुरुषभावदर्शन	स्त्रीभावदर्शन	पशुभावदर्शन
Heroism	Feminism	Animalism
दकार्तेचा काळ	**रूसोचा काळ**	**शोपेनहॉरचा काळ**
कठोर बुद्धिवादाचें साम्राज्य	नाजुक भावनांचें साम्राज्य	उत्कट मनोविकारांचें साम्राज्य
इच्छाशक्तीचें प्राधान्य	वासनेचें प्राधान्य	पाशववृत्तीचें प्राधान्य
Will	Senses	Animality
लबाड पण आनंदी	उदार पण दुर्बल	सरळ पण उदासीन
अनीतिप्रधान	नीतिप्रधान	गूढात्मप्रधान
तथ्यवादी	अतथ्यवादी	वितथ्यवादी

सदर कोष्टकावरून प्रॉटेस्टंट सुधारणा झाल्यापासून खिस्ती युरोपांत द्वैताला कसें चलन मिळालें व तें किती प्रकारें माजून राहिलें हें सहज लक्षांत येणार आहे. या सुधारणेंत धर्माचा दाब नाहींसा झाल्याबरोबर धर्माचे बरोबरीनें शास्त्र आणि तत्त्वज्ञान हीं स्वतंत्र रीतीनें मूळपासून एकमेकांशीं झगडा करीत च वर आलीं असल्यामुळें व खिस्तीधर्म, भौतिकशास्त्र व अनात्मतत्त्वज्ञान या तीन श्रेणींत एकसूर होऊन ब्रह्मसिद्धि करण्याचा स्वभावतः च गुण नसल्यामुळें त्यांतील झगडा अविच्छिन्नपणें कायम राहिलेला दिसला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. इतकें च काय, पण धर्म, शास्त्र व तत्त्वज्ञान यांत पुनः आणखी अनेक प्रकारचे अंतर्गत भेद निर्माण झाले ते निराळे च. त्यायोगें कलहाची व्याप्ति वाढली व त्याला तीव्रता हि अधिक आली. याचें पर्यवसान व्यक्तिव्यक्तींत फूट पडली, समाज विस्कळित झाला, स्वातंत्र्य (liberty), समता (equality) व बंधुता (fraternity) ही क्रांतिकारक त्रिपुटी उद्भव पावली, तिच्या योगें राजसत्ता नष्ट होऊन समाजाला दृढता येण्याऐवजीं तो फाटून गेला, व्यक्तिव्यक्तींत एकमेकांबद्दल व समाजाबद्दल दीर्घद्वेष माजून राहिला, मतमतांच्या गलबल्यांत असहिष्णुतेची पराकाष्ठा झाली, व्यक्तींनीं समाजाशीं उघड द्रोह प्रकट केला, व अशा हतबल समाजांत दुर्दैवी व्यक्तिमात्राच्या पदरीं खऱ्या स्वातंत्र्याच्या जागीं दारुण पारतंत्र्य, युक्त समतेच्या ऐवजीं हीन विषमता व स्निग्ध बंधुत्वाच्या ठिकाणीं प्रखर शत्रुत्व येऊन पडलें.

हा काळ १८व्या शतकांतील फ्रान्सच्या बड्या राज्यक्रांतीचा होय. या काळांत कांट जन्मला. त्याचे मनावर दकार्त व रूसो या दोघांचा सारखा पगडा होता. तो शास्त्राचें अवलंबन करून तत्त्वज्ञान हातीं घेतो व तत्त्वज्ञानाचे पायावर खिस्तीधर्माला मजबुती आणण्याचा प्रयत्न करतो. तो शुद्ध एकांतिक नीतीचें

मोठें अवडंबर करतो पण समाजाकडे मुळीं च लक्ष देत नाहीं. किंबहुना फ्रान्सच्या राज्यक्रांतींत रूसोच्या तत्त्वानुसार समाजाच्या ज्या चिंधड्या उडाल्या त्याला आपली मान्यता दर्शवितो. धर्म, शास्त्र आणि तत्त्वज्ञान यांतील कलहांत मुख्य द्वैत धर्म आणि शास्त्र यांत असून तत्त्वज्ञान हें कधीं धर्माचे बाजूला वळतें तर कधीं शास्त्राकडे धांव घेतें. ही च धरसोड कांटच्या तत्त्वज्ञानांत सर्वत्र दृष्टीस पडते. ख्रिस्तीधर्मांतील तत्त्वज्ञान पूर्णपणें द्वैती आहे. त्यांत देव निराळा, मानव निराळा व जगत् निराळें. देव जगताबाहेर रहातो. मानव जगतांत रहातो. म्हणून देवाची कृपा संपादन करण्याकरितां तो जगताला सोडण्याची इच्छा करतो. या च तत्त्वज्ञानाला अनुसरून ख्रिस्ती नीति आहे. या नीतींत देव आणि मानव यांत केव्हां हि एकात्मतेची सिद्धि नाहीं, तर सदैव भज्यभजकाचें नातें आहे. म्हणून या नीतींत सर्वांचा प्रभु बाप एक व बाकीचीं सर्व लेकरें समान बंधु असा न्याय आहे. कांट हा शुद्ध तत्त्वज्ञानाचे प्रांतांत शास्त्राचा आश्रय करून या द्वैताला अद्वैतानें विरोध करतो तर उलट शुद्ध नीतीचे प्रांतांत धर्माचा आश्रय करून तें च अद्वैत पार झिडकारून देतो. याचें कारण त्याला एका बाजूनें शास्त्राचा पुरस्कार करावयाचा होता तर दुसऱ्या बाजूनें धर्माला सोडावयाचें नव्हतें. हा त्याचा प्रयत्न ज्ञान आणि अज्ञान यांची एकत्र सांगड घालण्याप्रमाणें होता. प्रॉटेस्टंट सुधारणेपासून भौतिकशास्त्राला जें स्वैर चलन मिळालें त्यांत निसर्गाचे नियम निरनिराळ्या प्रकारें मानवाच्या प्रचीतीस येऊं लागले व त्या ज्ञानाच्या प्रखर तेजाखालीं ख्रिस्तीधर्माचें उघडें अस्वाभाविक रूप हिडिस दिसूं लागलें. मनुष्यकृत धर्म व परमेश्वरकृत धर्म यांत हें अंतर आहे. मनुष्यकृत धर्म हा मनुष्यानें कांहीं हेतूनें उपस्थित केलेला व वाढविलेला धर्म होय. हिब्रू, ख्रिस्ती, मुसलमानी हे सर्व सेमेटिक धर्मपंथ या स्वरूपाचे आहेत.

परमेश्वरकृत धर्म हा निसर्गाच्या ओघांत सहजसिद्ध झालेला धर्म होय. हा कोणी एका मानवानें बनविलेला नसून अनेकांनीं धारण केलेला आहे. सनातनवैदिकधर्म हें त्याचें उदाहरण आहे. भौतिकशास्त्रांत सिद्ध होणारे निसर्गाचे नियम सनातनधर्माच्या आड कधीं हि येत नाहींत व त्याला बाधा करूं शकत नाहींत. या धर्मांतील आचार, व्यवहार, नीति व तत्त्वज्ञान केवळ कल्पनामय नसून साक्षात् अनुभवांत उतरलेलें असल्यामुळें त्या सर्वांत सहज एकतानता होऊन ब्रह्मसिद्धि घडावी असें त्याचें स्वरूप आहे.

भौतिकशास्त्र व खिस्तीधर्म हीं मूळपासून स्वभावतः च एकमेकांच्या विरुद्ध आहेत. कारण एक केवळ कल्पनेंत निर्माण झालेलें आहे तर दुसरें अनुभवांत सिद्ध होणारें आहे. एक केवळ श्रद्धेचा आश्रय करून दुसऱ्याला हाणून पाडण्याचा प्रयत्न करतें तर दुसरें प्रत्यक्ष प्रमाणें दाखवून त्याला खोटें ठरवितें. अशा तीव्र द्वैतांत कोणतें तरी एक नष्ट झाल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. म्हणून पूर्वीं खिस्तीधर्माच्या सत्तेच्या काळीं त्यानें भौतिकशास्त्राला जसें वर डोकें काढूं दिलें नाहीं तसें आतां भौतिकशास्त्राच्या भरभराटीच्या काळीं त्यानें खिस्तीधर्माला पार रसातळास मिळविलें. या झगड्यांत तत्त्वज्ञानाची मात्र मोठी दैन्यवाणी स्थिति झाली. याचें मूर्तिमंत प्रतीक म्हणजे कांट होय. तो दोहों डगरीवर हात ठेवून चालण्याचा प्रयत्न करितो म्हणून दोहोंकडून भ्रष्ट होऊन पतित झालेला दृष्टीस पडतो. त्याचें अद्वैत मूळ कार्तेशिअन् तत्त्वज्ञानांतील द्वैताला प्रतिरोधी म्हणून निघालें. अर्थात् दकार्तेचें द्वैत जसें एका टोंकाला होतें तसें कांटचें अद्वैत दुसऱ्या टोंकाला गेलें. खिस्तीधर्म काय किंवा भौतिकशास्त्र काय त्या दोहोंना हि जगतांतील द्वंद्वांचा नियम समजला नसल्यामुळें व कांटचें सर्व तत्त्वज्ञान त्यांचे आधारावर उपस्थित झालें असल्यामुळें त्याला द्वैताद्वैतद्वंद्वांतील दोन्ही कोटींचीं युक्त मर्यादा ओळखतां आली नाहीं व निर्द्वंद्वाचें दर्शन

झालें नाहीं. त्यायोगें तत्त्वज्ञानांत त्याचे ठिकाणीं दोन भिन्न दृष्टि निर्माण झाल्या. एक शुद्धबुद्धीची दृष्टि व दुसरी व्यावहारिक बुद्धीची दृष्टि. शुद्धबुद्धि (Pure reason) ही कल्पनाजन्य (a priori) होय. व्यावहारिक बुद्धि (Practical reason) ही अनुभवसिद्ध (a posteriori) होय. कांटला शुद्धबुद्धींत अद्वैत दिसलें पण व्यावहारिक बुद्धींत द्वैत राखणें भाग पडलें. त्याला दोहोंतील सापेक्षभाव कळला नाहीं म्हणून त्याला दोहोंचा मेळ घालतां आला नाहीं. त्याची शुद्धबुद्धि बाहेर निसर्गाकडे न पाहतां केवळ स्वतःच्या अन्तः प्रमाणावर बनलेली होती तर व्यावहारिक बुद्धि ख्रिस्तीसंप्रदायाच्या शब्दप्रामाण्यावर उभारली होती. अर्थात् ही शुद्धबुद्धि अनुभवशून्य शुद्ध असल्यामुळें अयथार्थ होती, तर व्यावहारिक बुद्धि एका विशिष्ट सांप्रदायिक नीतीला पोषक असल्यामुळें विकृत होती.

ख्रिस्तीधर्मातील मानवाचें अंतिम अत्यंत स्वार्थी (egoistic) आहे. कारण त्यांत व्यक्तीच्या एकट्याच्या वैयष्टिक तारणाकडे दृष्टि आहे. हें अंतिम अर्वाचीन सामष्टिक (altruistic) नीतीनें खोटें ठरविलें आहे. या नवीन नीतीचा मोठा पुरस्कर्ता फ्रेंच पंडित आगूस्त कॉंत होय. कॉंतचें तत्त्व 'व्हिव्ह पुर ओत्रुइ' = जगा दुसऱ्याकरितां. केवळ परोपकारार्थ जगण्यास सांगणारें हें अत्यंत उदात्त तत्त्व 'जगाच्या कल्याणा संताच्या विभूति' अशी संत शब्दाची व्याख्या करणाऱ्या आमच्या महाराष्ट्रीय संतांच्या ठिकाणीं तर पूर्णपणें बिंबलें होतें. 'मना चंदनाचे परी त्वां झिजावें। परी अंतरीं सज्जना नीववावें' अशी रामदासाची मनाला शिकवण आहे; व तुकारामानें स्वतःबद्दल 'तुका म्हणे आतां। उरलों उपकारापुरता' असे स्पष्ट उद्गार काढले आहेत. हें च संतस्वरूप कॉंतनें सदर वाक्यांत निदर्शित केलें आहे. या तत्त्वानें ख्रिस्ती नीतीला हरताळ लाविला. हें कॉंतचें तत्त्व

कांटला कळलें नव्हतें. कांट हा शुद्ध आत्मवादी ख्रिस्तीनीतीचें समर्थन करणारा होता. तो म्हणतो 'आपलें हित साधण्यांत सत्कार्य आहे असें एकदां आपणास आपल्या अन्तःप्रेरणेनें समजलें कीं त्यांत दुसऱ्याच्या हिताहिताकडे लक्ष देण्याचें कारण नाहीं'. ही च त्याच्या व्यावहारिक बुद्धीच्या मीमांसेंत त्याला ज्ञात झालेली नीतीची स्वयंसिद्ध आज्ञा—Categorical Imperative—होय. याला च शोपेनहॉर कांटचा नैतिक अधःपात म्हणतो. या प्रकारें कांटची ही व्यावहारिक बुद्धि जितक्या दर्जाची आहे तितक्या च दर्जाची शुद्धबुद्धि आहे. शुद्धबुद्धीच्या मीमांसेंत त्याला एक च एक स्वयंसिद्ध परमेश्वराचें तत्त्व दिसलें. हा परमेश्वर वस्तुतः अज्ञेय व अनिर्देश्य आहे. तथापि तो ज्ञानाला आकलन झाला नाहीं तरी आत्म्यांत सिद्ध होतो व तेथें च अहंब्रह्मास्मि अशी प्रचीति येते. हें कांटचें तत्त्वज्ञान शुद्ध आत्मिक स्वरूपाचें (Subjective) असल्यामुळें एकांगी अद्वैती आहे. त्याला 'अहंब्रह्मास्मि'=अहंतदस्मि कळलें, पण 'तत्त्वमसि'=त्वं ब्रह्मासि कळलें नाहीं. वैदिक तत्त्वज्ञानांत अहं—त्वं=मी—तूं, हें द्वंद्व आहे व निर्द्वंद्व या द्वंद्वाला धारण करून आहे. अर्थात् जसें अहं ब्रह्म तसें त्वं हि ब्रह्म च; व जसें त्वं ब्रह्म नाहीं तसें अहं हि ब्रह्म नाहीं. वैदिक तत्त्वज्ञानांत एका च वस्तूचीं दोन रूपें दर्शविणारीं हीं दोन वाक्यें समसमान असल्यामुळें तीं एकत्र घेतल्यावांचून ब्रह्मसाक्षात्कार नाहीं हें उघड आहे. कांटच्या एकांगी आत्मज्ञानांत अहंब्रह्मास्मि सिद्ध झालें तरी त्वंब्रह्मासि सिद्ध होत नसल्यामुळें त्याचें नीतिज्ञान वर सांगितल्याप्रमाणें ख्रिस्तीस्वरूपाचें केवळ आत्महितदर्शक ठरलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. सारांश, कांटची शुद्धबुद्धि सर्वथा अशुद्ध होती, कारण एकांतिक अद्वैती होती; तर व्यावहारिक बुद्धि सर्वथा अव्यवहार्य होती, कारण सांप्रदायिक ख्रिस्ती होती. त्यानें दकार्त, ह्यूम, लायब्निझ इत्यादींसारख्या अत्यंत टणक

बुद्धीच्या व विचाराच्या तत्त्ववेत्त्यांशीं सामना करण्याकरितां जरी तत्त्वज्ञानाच्या आखाड्यांत उडी मारली असली तरी त्याचे ठिकाणीं खिस्ती संतांची अज्ञश्रद्धा गूढ वास करीत होती यांत संशय नाहीं. म्हणून च कांट हा प्रच्छन्न खिस्ती होता असें गटेनें म्हटलें आहे तें यथार्थ आहे. कांटच्या व्यावहारिक बुद्धींतील नीतिज्ञानाचें पर्यवसान म्हणजे जसें रूसोनें घडवून आणलेलें फ्रान्सच्या राज्यक्रांतींतील निसर्गाचें पशुराज्य, तसें च त्याच्या शुद्धबुद्धींतील अद्वैती तत्त्वज्ञानाचें पर्यवसान म्हणजे ओटो वायनिंगरच्या 'स्त्रीला आत्मा नाहीं' या कल्पनेचें किंवा शोपेनहॉरच्या 'सर्वं दुःखं सर्वं क्षणिकं' या भावनेचें बुद्धाचें पुनरावतरण होय.

जी स्थिति १८ व्या शतकांत युरोपांत कांटची, ती च स्थिति त्याच्या पूर्वीं एक हजार वर्षें ८ व्या शतकांत आर्यावर्तांत शंकराचार्यांची. हा काळ बौद्धधर्माचें वैभव संपून तो विलयास लागण्याचा होता. बौद्धधर्म हा औपनिषदिक तत्त्वज्ञानाचें पर्यवसान म्हटलें तर शंकराचार्य हा बौद्धधर्माचें पर्यवसान होय. किंबहुना शंकराचार्य हा बुद्धाचा सुधारलेला अवतार च आहे. सेंट पॉल आणि लूथर यांत जितकें काळाचें अंतर आहे तितकें च गौतम बुद्ध आणि शंकराचार्य यांत आहे. गौतमबुद्धाचा धर्म म्हणजे तावत्कालपर्यंत वैदिकधर्माच्या विरुद्ध जे जे निरनिराळे भावतरंग उठले होते त्या सर्वांचा एका ठिकाणीं झालेला स्फोट होय. धर्म म्हटला कीं; तो आचारप्रधान असावयाचा. किंबहुना आचार हा धर्माचा आत्मा च आहे. विचार हा त्या आचाराला पोषक आहे. तो आचाराबरोबर समांतर चालला पाहिजे. ज्या धर्मांतील विचार श्रेष्ठ त्यांतील आचार हि श्रेष्ठ असणार हें उघड आहे. तथापि एकवार विचार नाहींसा झाला तरी चालेल; पण आचार नाहींसा होऊन धर्माचें क्षणभर हि चालणार नाहीं. कारण त्यांत त्याचा मृत्यु आहे. आचार गतिमान् कार्यकारी आहे. विचार स्थितिमान्

बैठा आहे. आचारांत विचाराची प्रत्यक्ष फलसिद्धि आहे. विचारांत आचाराला सुफलित करण्याचें सामर्थ्य आहे. म्हणून वैदिकधर्मांत आचार आणि विचार या उभयतांची उत्तम सांगड घालण्यांत आली असून आचाराचें महत्त्व वाढविलें आहे. आचार हा स्वतः जातीनें रंगभूमीवर नटणारा आहे. विचार हा मागें पडद्यांत राहून त्याला नटविणारा आहे. आचारहीन विचार कसलें च फल निर्माण करूं शकत नाहीं तर विचारहीन आचार विकृत फल निर्माण करतो. विचाराचें माहात्म्य फलाच्या गुणांत आहे तर आचाराचें माहात्म्य क्रियेच्या सांगतेंत आहे. म्हणून आचार हा फलाकडे दृष्टि न ठेवतां कर्मवृक्षाच्या जोपासनेंत रममाण असतो तर विचार हा त्या वृक्षाकडे न पाहतां फलाची चिंता वाहतो. जसें फल परिपक्व झालें किंवा कुजलें म्हणजे वृक्षापासून तुटून बाजूला पडतें तसा विचार हि परिपक्व झाला व कुजला म्हणजे तो आचारापासून सुटून एकांतिक रहाण्याचा प्रयत्न करतो. परंतु अशा अयुक्त स्थितींत तो एका बाजूनें आचाराला गौणत्व आणतो तर दुसऱ्या बाजूनें स्वतः निर्वाणाच्या म्हणजे मृत्यूच्या मार्गाला लागतो.

आचार म्हणजे कर्म व विचार म्हणजे ज्ञान. या दोहोंची व्यवस्था वेदांत आहे. ऋग्यजुःसाम या वेदत्रयींत कर्माला प्राधान्य आहे. अथर्ववेदांत ज्ञानाला प्राधान्य आहे. कर्म म्हणजे यज्ञकर्म व ज्ञान म्हणजे ब्रह्मज्ञान. म्हणून अथर्ववेदाला ब्रह्मवेद असें नांव आहे. वैदिकधर्म हा शुद्ध यज्ञस्वरूप आहे. तो तीन वेदांच्या द्वारें देवतांच्या समवेत सिद्ध होतो अशी यजुर्वेदीय श्रुति आहे–'अयं यज्ञः समसद्धविष्मान् ऋचा साम्ना यजुषा देवताभिः'–व त्या यज्ञांत सर्वगत ब्रह्म नित्य प्रतिष्ठित असतें अशी भगवदुक्ति आहे– 'तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम्'. अर्थात् ब्रह्म हें कर्मापासून केव्हां च वियुक्त करतां येत नाहीं. तें कर्मांत सिद्ध होतें

व स्वतः कर्मस्वरूप असतें. ब्रह्म हें एकमेवाद्वितीयं म्हटलें आहे. पण आत्मा हि तसा च वर्णिला आहे. यावरून आत्मा व ब्रह्म हे एक च आहेत. तथापि ज्या अर्थी हे दोन शब्द भिन्न आहेत त्या अर्थी त्या दोहोंत फरक हि आहे. आत्मा हा शब्द गत्यर्थी 'अत्' किंवा श्वसनार्थी 'अन्' या धातूपासून बनला असून तो कर्मात्मक आहे व त्यांत मूळ सद्रूपाचा किंवा अस्तिभावाचा साक्षात्कार आहे. ब्रह्म हा शब्द वृद्ध्यर्थी 'बृह्' किंवा 'बृंह्' धातूपासून बनला असून त्यांत कर्माच्या वृद्धींत गतीचें पर्यवसान किंवा गतीच्या वृद्धींत कर्माचें पर्यवसान दर्शविलें आहे. आत्मा हा एक च एक बीजरूप आहे. त्यांत जगताच्या वृक्षावर ब्रह्माचें फल निर्माण करण्याचें सामर्थ्य आहे. ब्रह्म हें एक च एक फलरूप आहे. त्यांत जगताचा वृक्ष निर्माण करणाऱ्या आत्म्याच्या बीजाची धारणा आहे. अर्थात् खरें एकमेवाद्वितीयं या दोहोंच्या पलीकडे आहे. तें अनाम आहे. आत्मा व ब्रह्म हीं त्या अनाम वस्तूच्या दोन निरनिराळ्या स्थितींचीं दर्शक रूपें आहेत. अनाम वस्तु म्हणजे जगदातीत अजगत्. तें अमूर्त व अव्यक्त आहे. नामवस्तु म्हणजे जगत्. तें नानागुणरूपधारी मूर्तींनीं व्यक्त आहे. त्याचा आरंभ 'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः' या प्रकारें आत्म्यापासून आहे, व शेवट 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' अशा ब्रह्मांत आहे. हें ब्रह्म विज्ञानांत सिद्ध होतें असें म्हटलें आहे. अर्थात् तें जगताचें परिणत फल आहे. तेथें सृष्टीचा समारोप होतो, जगताची गति थांबते व कर्माची परिसमाप्ति होते. या प्रकारें आत्मा व ब्रह्म हें जगतांच्या उत्पत्तिलयाबरोबर चालणारें द्वंद्व आहे. द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें आत्म्यावांचून ब्रह्म नाहीं व ब्रह्मावांचून आत्मा नाहीं. तथापि त्या दोहोंना जोडणारें जें जगत् त्यावांचून दोन्ही नाहींत. अशी आत्मा, जगत् व ब्रह्म यांची त्रिपुटी आहे व तींत जगदातीत व द्वंद्वातीत जें

निर्द्वंद्व त्याची सिद्धि आहे. आत्मा हा ज्ञाता, जगत् हें ज्ञेय व ब्रह्म हें ज्ञान होय; किंवा आत्मा हा साधक, जगत् हें साधन व ब्रह्म हें साध्य होय. असा आत्मा जगताचा आश्रय करून ब्रह्मपद पावतो व परमात्मस्थितीला जातो. जगत् हें जायारूप म्हटलें म्हणजे या जायेच्या ठिकाणीं आत्मा हा पुत्ररूपानें जें आपलें प्रजनन करून घेतो तें च ब्रह्म होय. उपनिषदाच्या भाषेंत त्याचें हें प्रजनन हें त्याचें 'सुकृत' म्हटलें आहे. हें सुकृत हा च 'रस'. असा रस मिळाल्यानें तो 'आनंदी' होतो म्हणजे ब्रह्मानंद पावतो.—'यद्वै तत्सुकृतम्। रसो वै सः। रस ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति।'

आत्मा—जगत्—ब्रह्म या त्रिपुटीला अनुलक्षून अनुक्रमें मूर्ति—गति—तेज, सत्य—ज्ञान—अनंत, व सत्—चित्—आनंद या त्रयी आहेत. मूळ अव्यक्त जें एक त्याला वाटलें कीं, आपण बहुप्रकारें प्रजायमान व्हावें—'सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेयेति।' हें त्याचें प्रजन्माला येणें किंवा प्रकर्षानें जन्मणें म्हणजे व्यक्तभावांत प्रकट होणें. त्याकरितां त्यानें तप केलें—'स तपोऽतप्यत।' कारण कोणतें हि सृजन तपावांचून नाहीं. तप करणें म्हणजे शरीराला तापविणें. असें तापविणें शरीराला गति दिल्यावांचून होत नाहीं. म्हणून मूळ स्थितिमान् जें अजगत् तें जेव्हां गतिमान् झालें तेव्हां ती च त्याची तपश्चर्या घडली. किंवा त्यानें जें तप आरंभिलें त्यांत च तें जगद्भाव पावलें. या तपापासून साहजिक गतीच्या नियमाप्रमाणें समंतात् काश किंवा तेज उमटलें. तें च आकाश. या आकाशांत मूळचें तें एक, अमूर्त व अव्यक्त अनेक मूर्तींत व्यक्तता पावलें. येथें प्रथम त्या अनाम एकाला मूळ अनेक होण्याच्या कामनेबरोबर आत्मभाव प्राप्त झाला आणि नंतर त्या आत्म्यानें तप तपून जो हा सृष्टीचा पसारा निर्माण केला त्या निर्मितीच्या मागोमाग तो त्या ठिकाणीं प्रवेश करिता झाला—

'स तपस्तप्त्वा इद ँ सर्वमसृजत। यदिदं किं च तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्।' हें त्याचें 'अनुप्रवेशन' म्हणजे मनूनें 'जाया' शब्दाच्या व्याख्येंत सांगितल्याप्रमाणें पतीनें भार्येच्या ठायीं प्रजेच्या गर्भांत आपला स्वतःचा च पुढील प्रकृष्ट जन्म जन्मण्याकरितां केलेलें 'संप्रवेशन' = सम्यक् प्रवेशन होय. या कारणानें आत्म्याला पातित्व, जगताला जायात्व व ब्रह्माला प्रजात्व आलें आहे हें उघड आहे. या जगतांत प्रवेश करून त्यानें जें आपणास अनेक करून घेतलें त्यांत तो सदसत्, निरुक्तानिरुक्त, निलयनानिलयन, विज्ञानाविज्ञान, सत्यासत्य इत्यादि प्रकारें यथार्थ द्वंद्वरूप पावला—'तदनुप्रविश्य सच्च त्यच्चाभवत्। निरुक्तं चानिरुक्तं च। निलयनं चानिलयनं च। विज्ञानं चाविज्ञानं च। सत्यं चानृतं च सत्यमभवत्।' अर्थात् हें जें कांहीं द्वंद्वमय जगत् आहे तें सत्य आहे, मिथ्या नाहीं, असें प्राचीन ब्रह्मवेत्त्यांच्या मतानुरोधानें तैत्तिरीयोपनिषदांत स्पष्ट शब्दांनीं नमुद केलें आहे. —'यदिदं किं च तत्सत्यमित्याचक्षते।'

अव्यक्ताला व्यक्तत्व आलें कीं अमूर्ताला मूर्तत्व येतें; किंवा अमूर्ताला मूर्तत्व आलें कीं अव्यक्ताला व्यक्तत्व येतें. असें पहिलें व्यक्तत्व किंवा मूर्तत्व हा च आत्मा होय. या आत्ममूर्तीत प्रथम अस्तित्वाचा साक्षात्कार येतो. म्हणून त्याला सत् किंवा सत्य म्हटलें आहे. हें आत्म्याचें अस्तित्व अनादि आहे. यांतून निघणारें जें जगत् तें द्वंद्वमय असल्यामुळें आद्यन्तवन्त आहे; गतिमान् असल्यामुळें चिद्भावदर्शक आहे व त्रिगुणान्वित असल्यामुळें वेदविषयक ज्ञानस्वरूप आहे. अर्थात् अशा जगतांत संप्रविष्ट होऊन वृद्धि पावणाऱ्या आत्म्याचें पर्यवसान ज्या ब्रह्माचे ठिकाणीं होतें तें ब्रह्म साहजिक च तेजोमय, आनंदरूप व अनंत आहे. आतां जगत् हें गतिमान् आहे म्हणजे कर्ममय आहे; व कर्ममय आहे म्हणून यज्ञान्वित आहे. कारण यज्ञ हा 'कर्मसमुद्भव'

आहे. किंबहुना यज्ञ व जगत् यांचा अन्योन्य कार्यकारणसंबंध आहे व तो महाभारतांत येणेंप्रमाणें दर्शविला आहे–'अनुयज्ञं जगत्सर्वं यज्ञश्चानुजगत्तथा।' इतकें च काय पण यज्ञ हा भुवनाच्या म्हणजे जगताच्या नाभिस्थानीं आहे अशी स्पष्ट वैदिक श्रुति आहे–'यज्ञो वै भुवनस्य नाभिः।' भौतिकशास्त्राच्या दृष्टीनें जगदुत्क्रांतींत जें यज्ञाचें तत्त्व दृष्टीस पडतें तो यज्ञ नमनरूप आहे; आणि म्हणून आश्वलायनसूत्रांत 'यज्ञो वै नम इति हि ब्राह्मणं भवति' असा प्राचीन ब्राह्मणग्रंथाधारें यज्ञाचा अर्थ 'नमस्' दिला आहे. जीवोत्क्रांतिशास्त्राच्या दृष्टीनें तर यज्ञावांचून प्रजोत्पादन म्हणजे पुढें वर्धन नाहीं व जीवजातीची धारणा नाहीं. येथें यज्ञ शब्दाचा अर्थ Self sacrifice=आत्मत्याग असा करण्यांत येतो. परंतु हा त्याग जगद्धारणार्थ परोपकारामध्यें पर्यवसित होत असल्यामुळें केवळ त्यागरूप नाहीं तर उच्च दर्जाचा दानरूप आहे. अशा या सर्वसामान्य जीवकोटींतील जीवधारणेंत सदैव सिद्ध असलेल्या यज्ञतत्त्वाला मानवाची जात अपवाद नाहीं. किंबहुना मानवाच्या वृद्धीबरोबर त्याचे ठिकाणीं यज्ञ हि पराकाष्ठेचा वृद्धिंगत झाला आहे. कारण मानवव्यक्तीची व मानवजातीची उन्नति होण्याकरितां मानवाला ज्या समाजाचा आश्रय करावा लागतो तो समाज यज्ञावर सिद्ध होतो, यज्ञांत स्थित रहातो व यज्ञानें च उत्कर्षाला जातो. म्हणून च भगवद्गीतेंत दर्शविल्याप्रमाणें 'प्रजा सहयज्ञ निर्माण करून' त्या प्रजांना उद्देशून प्रजापति बोलला–'यज्ञानें प्रसूति पावा; हा यज्ञ तुम्हांला इष्टकाम देणारा होवो'. ही प्रजापतीची उक्ति म्हणजे निसर्गाचा अबाधित सिद्धान्त आहे व त्यांत वैदिक धर्माचें, समाजाचें व तत्त्वज्ञानाचें सार आहे. 'प्रजा' म्हणजे जगताच्या ओघांत जीवसृष्टींच्या शिखरावर रूपोत्क्रांतीच्या परिणतींत प्रकृष्ट जन्मभावानें सिद्ध झालेली मानवकोटि होय. असा मानव सहयज्ञ जन्मला असल्यामुळें निसर्गतः च समाजयुक्त

आहे व समाजांत राहून यज्ञाच्या आश्रयानें आत्मवृद्धि करून घेणारा व त्या आत्मवृद्धींत इष्टकामसिद्धि पाहणारा आहे. जीवशास्त्रान्वयें जीवशरीराचे नियम दोन--(१) पोषण:--Nutrition व (२) उत्पादन:--Reproduction. दोहोंच्या हि द्वारें जीवशरीराची वृद्धि होते. पण पोषणानें होणारी वृद्धि त्या शरीरापुरती मर्यादित असते. उत्पादनानें होणारी वृद्धि मात्र जातीच्या ठिकाणीं चिरकाल रहाते. यावरून खरी आत्मवृद्धि प्रजा उत्पादन करण्यांत आहे हें उघंड आहे. पुनः प्रजा=प्रजनन, प्रकृष्ट जनन--'Propagation upwards' a la Nietzsche--म्हटलें म्हणजे या वृद्धींत आत्म्याचा उच्च गुणविकास निदर्शनास येतो. हें प्रजनन प्रसूतींत होतें व प्रसवन यज्ञानें घडतें असें प्रसूतिशास्त्र सांगतें. अर्थात् अशा यज्ञानें प्रजा प्रसवून व पुनः यज्ञानें च त्या प्रजेच्या ठिकाणीं समाज स्थापून आत्मा जी आपली वृद्धि करून घेतो व तींत इष्टकामसिद्धि पावतो तें च ब्रह्म होय. हें आत्म्याचें जगताच्या ठायीं यज्ञाच्या द्वारें ब्रह्ममध्यें होणारें प्रजननात्मक वर्धन बृहदारण्यकोपनिषदांत उत्तम प्रकारें दर्शविलें आहे. मूळ आत्मा च केवळ एकटा हें सर्व होता--'आत्मैवेदमग्र आसीदेक एव।' त्यानें कामना केली, मला जाया असावी--'सोऽकामयत जाया मे स्यात्।' तें हें जगत् जायारूप झालें. पुनः त्यानें कामना केली, आतां मी प्रजारूपानें उत्पन्न व्हावें-'अथ प्रजायेय।' आतां मला वित्त असावें-'अथ वित्तं मे स्यात्।' आतां मी कर्म करावें--'अथ कर्म कुर्वीय।' या प्रकारें जाया, प्रजा, वित्त व कर्म एवढ्या च काय त्या त्याच्या सर्व कामना--'एतावान् वै कामः।' यापैकीं कर्म म्हणून जें म्हटलें आहे तें त्यानें आचरावयाचें यज्ञकर्म, व वित्त ही त्या यज्ञाला लागणारी साधनसामुग्री होय. या साधनाचें अवलंबन करून आत्मा हा कर्ता पतिरूपानें जगद्रूप जायेच्या ठायीं जो आत्मयज्ञ करतो त्याचें च फल तो ब्रह्माच्या ठिकाणीं प्रजेमध्यें

उपभोगतो. येथें आत्मा हा 'कर्ता' जगत् हें 'अधिष्ठान' वित्त हें 'पृथग्विध करण' व कर्म ह्या 'विविधाश्च पृथक्चेष्टा' असें कारण-चतुष्टय असून त्यायोगें क्रियासंपन्नतेंत जी फलनिष्पत्ति होते ती च आत्म्याची प्रजा, ती च त्याची वृद्धि, ती च इष्टकामासीद्धि व तें च ब्रह्म होय. याप्रकारें आत्मा, जगत्, प्रजा, वित्त व कर्म या पांचांचें एकीकरण झाल्यावांचून जगतांतील कोणती च वैयष्टिक वा सामष्टिक घटना शक्य नाहीं व आत्म्याला ब्रह्मभाव नाहीं. म्हणून हें जें सर्व कांहीं जगत् आहे तें पांक्त-पांच भावांनीं युक्त-म्हटलें आहे; त्यांतलि यज्ञ पांक्त आहे, पशु पांक्त आहे व पुरुष हि पांक्त आहे-'स एष पांक्तो यज्ञः। पांक्तः पशुः। पांक्तः पुरुषः। पांक्तमिद९ सर्वं यदिदं किं च ।'

या पांक्त जगतांत मानवाची उन्नति च काय पण त्याची शुद्ध जीवधारणा हि समाजावांचून शक्य नाहीं इतका मानव आणि समाज यांचा संबंध आहे; आणि म्हणून च आरिस्टॉटलनें 'मनुष्य हा समाजशील प्राणी आहे' अशी त्याची व्याख्या केली आहे. याचें कारण उघड आहे; मानव हा निसर्गतः इतर प्राणी-मात्राप्रमाणें केवळ आपल्या एकट्याच्या शरीरबळावर जिवंत रहाण्यास असमर्थ आहे. पांस्कलनें म्हटलें आहे, 'मनुष्य हा शरीरबळाच्या दृष्टीनें जीवसृष्टींत एखाद्या बरूप्रमाणें अत्यंत पंगू आहे; पण हा बरू विचारक्षम आहे'. अर्थात् मानवाला (१) शरीरबळाची उणीव भरून काढण्याकरितां, व (२) ज्ञानबळाची जोड मिळविण्याकरितां, समाजाचा आश्रय करणें जरूर आहे. ज्ञान हें समाजांत राहून वृद्धि पावतें. समाज नाहीं तर ज्ञान नाहीं व ज्ञान नाहीं तर मानवव्यक्तीची धारणा नाहीं. म्हणून वेदांनीं म्हटलें आहे, 'वेद हे समाजांत व देव वेदांत निवास करतात'. कारण वेद हे ज्ञानरूप व देव तेजोरूप आहेत. असे देव, वेद व समाज या सर्वांचें मानवानें संरक्षण केलें म्हणजे

उलट ते मानवाचें संरक्षण करतात. हें संरक्षण त्याला ब्रह्मचर्य व गार्हस्थ्य या दोन आश्रमांत मिळून करतां येतें; व त्यांत च त्याचेकडून प्रजासातत्य, ज्ञानसातत्य व तेजसातत्य राखलें जातें. प्रजासातत्य राखण्यांत तो पुत्र निर्माण करून पितरांचें ऋण फेडतो; ज्ञानसातत्य राखण्यांत वेदाध्ययन करून ऋषींचें ऋण फेडतो व तेजसातत्य राखण्यांत यज्ञाचरण करून देवांचें ऋण फेडतो. म्हणून च हीं तीन ऋणें ब्राह्मणाच्या मागें जन्मादारभ्य लागलीं असून- 'ज्यायमानो वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणवा जायते ब्रह्मचर्येणर्षिभ्यो यज्ञेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्यः ।'–तो च अनृणी म्हटला आहे कीं जो पुत्रवान्, यजनकर्ता व ब्रह्मचारी म्हणजे अध्ययनशील आहे—'एष वो अनृणो यः पुत्री यज्वा ब्रह्मचारी वा ।'–ही प्रत्यक्ष यजुर्वेदीय सांहितिक श्रुति आहे. अर्थात् या श्रुतीवरून मनुष्यानें प्रथम समाजाचें ऋण सर्व अंगांनीं फेडल्यावांचून त्याला ब्रह्मप्राप्ति नाहीं हें निर्विवाद आहे. किंबहुना पुत्रांत प्रजा, यजनांत देव व ब्रह्मचर्यांत ज्ञान या त्रयीच्या एकात्मतेंत ब्रह्म आहे. परंतु या त्रयीची धारणा यज्ञांत आहे. यज्ञावांचून प्रजानिर्मिति नाहीं, यज्ञावांचून देवसिद्धि नाहीं व यज्ञावांचून ज्ञानप्राप्ति नाहीं. पुनः यज्ञावांचून समाज नाहीं. कारण समाज सहयज्ञ म्हटला आहे. सारांश, ब्रह्म हें समाजांत यज्ञानें सिद्ध होतें व मनुष्य हा समाजांत च यज्ञानें पशुभावांतून उत्तरोत्तर मानवभावांत व देवभावांत आपला प्रकर्ष करून घेऊन ब्रह्मपद पावतो.

ब्रह्म=वृद्धि पावलेलें, वाढलेलें. जीवशास्त्रान्वयें वृद्धीचे नियम दोन म्हणून मागें सांगितलें आहे–(१) अन्नांत पोषण, व (२) प्रजेंत उत्पादन. पोषणानें होणारी वृद्धि एका देहापुरती वैयक्तिक असते. प्रजोत्पादनानें होणारी वृद्धि अनेक देहांत अनुस्यूत सामष्टिक असते. ती च प्रवृद्धि होय. अशी प्रवृद्धि [illegible] एकांतू

अनेक झाल्यावांचून शक्य नाहीं. म्हणून आपण प्रवृद्ध व्हावें अशी कामना धरून मूळ जें एक तप करण्यास प्रवृत्त झालें तो आत्मा. या आत्म्यांत त्याच्या तपोबलानें अनेक होण्याचें सामर्थ्य येतें. या सामर्थ्यानें त्या आत्म्यांतून जें अनेक होतें तें जगत्. या जगतांत त्यांतील गतीच्या प्रभावानें अनेकांना एकत्र करण्याची शक्ति असते. अशा अनेकांच्या एकत्रीकरणांत बनणारें जें परम एक तें च ब्रह्म. हें आत्म्याच्या वृद्धींचें पर्यवसान होय. येथें आत्मा जसा जगताच्या द्वारें ब्रह्मभाव पावतो तशी व्यष्टि समष्टीच्या द्वारें परमेष्ठीपदाला जाते. कारण जगत् हें समष्टीला आधार असून आत्मा हा व्यष्टिरूप व ब्रह्म परमेष्ठीरूप आहे. गर्भविज्ञानशास्त्राच्या भाषेंत आत्मा व ब्रह्म यांना समर्पक दृष्टांत द्यावयाचा म्हणजे आत्मा हा एखाद्या नरदेहासारख्या अनेकपिंडात्मक (Multi-Cellular Organism) जीवदेहाच्या मूलगर्भीभूत अंडपिंडा (Impregnated Ovum-cell) प्रमाणें आहे. हा पिंड मूळ एक च एक निरवयव व निरिंद्रिय स्वरूपाचा उद्भेदनप्रवण व उत्पादनक्षम असतो. त्यांतून उद्भेद पावून अनेक शकलें उत्पन्न होतात. परंतु तीं सर्व एकत्र संगत होत जातात. अशा संगतिकरणांत शेवटीं जें एक सकल अवयवांनीं व इंद्रियांनीं युक्त असें शरीर बनतें तें च त्या मूळ निरवयव पिंडाचें पूर्णावस्थेस गेलेलें प्रवृद्ध सावयवस्वरूप होय. हें च ब्रह्म. हें पुनः एक च एक आहे. पण त्याची सिद्धि अनेकांतून आहे. किंबहुना तें अनेकांना एकत्र धारण करणारें आहे. येथें च खरा 'एकांत अनेक व अनेकांत एक' या तत्त्वाचा साक्षात्कार येतो. असें अनेकांतून एक निवणारें जें ब्रह्म त्या ब्रह्माचें ज्ञान वेदांत आहे. अर्थात् तें ज्या मार्गानें सिद्ध होतें त्या मार्गावर वेदांचा सर्व भर आहे.

हा मार्ग यज्ञ होय. यज्ञ हें अनेकांना एकत्र गुंफणारें तत्त्व आहे. म्हणून यज्ञ = (१) दान, (२) संगतिकरण, व (३) देवपूजन,

नमृत्युरासीदमृतंनतर्हि

असे यज्ञाचे तीन अर्थ वैय्याकरणांनीं दिले आहेत. ब्रह्म हें दानानें घडणाऱ्या संगतिकरणांत देवाचे ठिकाणीं प्रकट होतें म्हणून तें सदैव यज्ञांत प्रतिष्ठित असतें. मूळ एकविध आत्म्यापासून विसृष्ट झालेल्या अनेकविध जगतांत प्रत्येक व्यक्तिमात्र आत्मरूप आहे. अशा आत्मरूप व्यष्टींच्या संगतिकरणांत जी समष्टि बनते तें च ब्रह्म म्हटलें म्हणजे त्या वैयष्टिक आत्म्यांना संगतिकरणार्थ यज्ञ करावा लागणार हें उघड आहे. हा यज्ञ मूळ धात्वर्थानें च दानरूप असतो, नंतर संगतिकरणात्मक होतो. कारण 'दानेन द्विषंतो मित्रा भवंति' या तैत्तिरीयारण्यकांतील वचनानुसार दानानें व्यक्तिव्यक्तींच्या ठिकाणीं द्वेषभाव नाहींसा होऊन जो मित्रभाव उमटतो त्याचें च पर्यवसान संगतिकरणांत म्हणजे समाजसिद्धींत होतें. आरिस्टॉटलनें हि समाजसिद्धीला व्यक्तिव्यक्तींतील मित्रभाव च कारण होतो असें म्हटलें आहे आणि त्यावर त्यानें आपल्या नीतिशास्त्राची उभारणी केली आहे. अशा मित्रभावावर सिद्ध होणाऱ्या संगतिकरणांत तेजस्विता येण्यास पुनः व्यक्तिमात्राच्या अन्तःकरणांत देव बिंबावा लागतो; आणि म्हणून च त्याकरितां समाजांत धर्म, धर्मांत देवपूजन आणि देवपूजनांत नाना प्रकारचे विधिनिषेधरूप कर्माचार उत्पन्न होतात. अर्थात् यज्ञाचा तिसरा महत्त्वाचा अर्थ देवपूजन असा आहे आणि तो वैदिक व्याकरणकारांनीं 'देवपूजन-संगतिकरण-दानेषु' या सूत्रांत प्रथम नमुद केला आहे. हें देवपूजन मानवाकडून यथासांग घडावें असा वेदांचा कटाक्ष आहे आणि तदर्थ त्यांनीं यज्ञधर्माचा पुष्कळ विस्तार केला आहे. या यज्ञधर्मावर वेदांची इतकी भक्ति आहे कीं वेद हे केवळ यज्ञार्थ प्रवृत्त झाले असें म्हटलें आहे; व एक यजुर्वेद हा तर संपूर्ण त्या यज्ञकर्माच्या वर्णनाकरितां वाहिला आहे. इतकें च काय, पण 'एक आसीद्यजुर्वेदस्तं चतुर्धा व्यकल्पयत्'—मूळ एक यजुर्वेद

होता व तो च पुढें चार ठिकाणीं विभागला गेला असें पौराणिक वचन आहे. यावरून वेदांना यज्ञधर्माचें महत्त्व किती वाटत आहे तें स्पष्ट होत आहे. अशा धर्ममार्गांतील यज्ञाचा अर्थ 'यज्ञो हि मन्त्रैर्देवतामुद्दिश्य द्रव्यस्य दानम्'–यज्ञ म्हणजे मंत्रद्वारें देवतांना उद्देशून द्रव्याचें दान–असा कल्पसूत्रकारांनीं केला आहे. मंत्रांमध्यें इंद्रादि देवतांचें गुणवर्णन असतें. असे देवगुणवर्णनपर मंत्र ऋग्वेदांत निरनिराळ्या छंदांत सर्वत्र भरले आहेत; यजुर्वेदांत त्या मंत्रांना धरून यज्ञक्रियेचें सांगोपांग वर्णन झालें आहे; व सामवेदांत ते मंत्र आलापानें म्हणण्याचे विविध गानप्रकार दर्शविले आहेत. हे देवगुणवर्णनपर मंत्र ऋग्वेदानुसार 'होतृ' नामक ऋत्विजानें उंच किंवा नीच स्वरांत साध्या रीतीनें म्हणणें हें 'शंसन'; ते च सामवेदानुसार 'उद्गातृ' नामक ऋत्विजानें निरनिराळ्या सामांत आलाप घेऊन गाणें हें 'स्तवन'; व तन्निष्ठदेवतेप्रीत्यर्थ यजुर्वेदानुसार 'अध्वर्यु' नामक ऋत्विजानें अग्नीच्या ज्वालेंत हवनीय द्रव्याचें दान करणें हें 'हवन'. असें ऋग्वेद, यजुर्वेद व सामवेद या त्रयीच्या द्वारें अनुक्रमें शंसन, हवन व स्तवन घडून व मनकायावाक् एकत्रित होऊन जो यज्ञ सिद्ध होतो त्यांत च देवपूजन पूर्णतेला जातें. हीं वैदिकधर्ममार्गांतील नित्य व नैमित्तिक यज्ञकर्में मनुष्याला यज्ञाचे धडे देतात व त्याची यज्ञप्रकृति बनवितात. मुख्य प्रश्न मनुष्याची यज्ञप्रकृति कशी होईल व त्याचे ठिकाणीं यज्ञगुण कसा बाणेल हा आहे. कारण यज्ञगुणानें होणाऱ्या यज्ञकर्मांत च त्याला देवभाव प्राप्त होणारा आहे. यज्ञगुण ही कला आहे व कलेच्या नियमाप्रमाणें ती सतत अभ्यासानें प्राप्त होणारी व अभ्यासानें टिकणारी आहे. हा अभ्यास यज्ञकर्माचा होय. वैदिक धर्माच्या यज्ञसंस्थेंत त्याची अति उत्तम प्रकारें मांडणी झाली आहे. मनुष्याचा समाजांत ज्ञानानें व कर्मानें जितका दर्जा लहान किंवा मोठा त्या मानानें त्याच्या मागें वेदांनीं केवळ

नमनरूप यज्ञापासून तों 'राष्ट्रं वै अश्वमेधः' या प्रकारें 'राजा सार्वभौमोऽश्वमेधेन यजेत'–सार्वभौम राजानें राष्ट्राला राष्ट्रत्व देण्याकरितां आचरावयाच्या अश्वमेधयज्ञापर्यंत यज्ञ लावून दिले आहेत.

मानव हा कर्मांचा अधिष्ठाता आहे, तर देव हा गुणाचा अधिष्ठाता आहे. परंतु मानवकर्माला देवगुणाची जोड मिळणें अत्यावश्यक आहे. जशीं कर्मे अनेक तसे त्यांमागें गुण हि अनेक आणि म्हणून वेदांत देव अनेक. कर्मांत गुणाची पराकाष्ठा झाली म्हणजे जें तेज विनटतें तेथें च देवाचा साक्षात्कार येतो. असा देव प्राप्त होण्याकरितां वेदांनीं यज्ञद्वारें त्याचें पूजन विहित मानलें आहे. यज्ञ हा सर्व कर्मांत श्रेष्ठ आहे–'यज्ञो हि श्रेष्ठतमं कर्म'–असा वेदांचा आशय आहे. हा यज्ञ अनेकांचें संगतिकरण करणारा आहे. तो वेदावेदांचें संगतिकरण करतो, देवादेवांचें संगतिकरण करतो, मानवामानवांचें संगतिकरण करतो, देवमानवांचें संगतिकरण करतो. या संगतिकरणात्मक गुणामुळें च त्यांत ब्रह्म सिद्ध होतें. यावरून ब्रह्मज्ञानांत जसें यज्ञाला स्थान आहे तसें आत्मज्ञानांत नाहीं. मनुष्य हा जगतांतील समाजाचा घटक आहे व समाज 'सहयज्ञ' निर्माण झाला आहे. म्हणून मनुष्य हा सर्वतोपरि यज्ञान्वित आहे. अर्थात् त्याची दृष्टि ब्रह्माकडे पाहिजे व त्याकरितां त्यानें सदैव यज्ञाचें अवलंबन केलें पाहिजे हें उघड आहे. आत्म्याकडे पाहणें म्हणजे मूलस्थानाकडे पाहणें. ब्रह्माकडे पाहणें म्हणजे शिखराकडे पाहणें. म्हणून मनुष्याला शिखरावर पोंचविणाऱ्या वेदांना आत्म्यापेक्षां ब्रह्माचें महत्त्व अधिक आहे. आत्मा मोठा झाला कीं ब्रह्म. ब्रह्म लहान केलें कीं आत्मा. म्हणून ब्रह्म सिद्ध करण्यास आत्मयज्ञ होणें जरूर आहे. यज्ञ कोणाचा करावयाचा हें पाहण्याकरितां आत्मविद्या आहे. यज्ञ कोणाकरितां करावयाचा हें जाणण्याकरितां ब्रह्मविद्या आहे. म्हणून च वैदिक तत्त्वज्ञानाचा

सर्वथा पुरस्कार करणाऱ्या भगवद्गीतेंत मुख्य ब्रह्मविद्या आहे, आत्मविद्या नाहीं; व ब्रह्माला उपकारक योगशास्त्र म्हणजे योगाचें =कर्मांतील कौशल्याचें =कलेचें =श्रेष्ठतम कर्माचें =नियतकर्माचें =यज्ञार्थ कर्माचें, शास्त्र आहे; उगीच एखाद्या अवांतर कर्माचें कथन नाहीं. कारण, ब्रह्म हें यज्ञांत प्रतिष्ठित होणारें आहे; यज्ञ हा कर्मांत उद्भव पावणारा आहे; व कर्म हें तप व दान यांत चालणारें आहे. म्हणून यज्ञ, दान व तप हीं च केवळ मनुष्याच्या विधि-मार्गांतील त्याच्या परम कल्याणाचीं तीन साधनें आहेत. तथापि तीं सर्व एकरूप आहेत. कारण यज्ञांत दान आहे; दानांत तप आहे; व तपांत यज्ञ आहे. म्हणून तीं निरनिराळीं एकांतिक राहून उपयोगी नाहींत, तर सदैव एकत्र पाहिजेत. त्यांतून क्वचित् एखाद्या परिस्थितींत एखादें प्रामुख्यानें झळकेल व बाकी दोन त्याच्या अनुषंगानें राहतील, पण अजीबात नाहींशीं होणार नाहींत. उदाहरणार्थ, वैदिक-समाजांतील ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य या तीन वर्णांत ब्राह्मणांमध्यें यज्ञ व दान यांपेक्षां तपाचें महत्त्व अधिक आहे; क्षत्रियांमध्यें दान व तप यांपेक्षां यज्ञाचें महत्त्व अधिक आहे; व वैश्यांमध्यें तप व यज्ञ यांपेक्षां दानाचें महत्त्व अधिक आहे. तथापि एका यज्ञांत सर्वांचा समावेश होत असल्यामुळें वेदांनीं त्याचा च पुरस्कार करून त्रैवर्णिकांना तो च एक धर्माचाराचा मार्ग घालून दिला आहे. या प्रकारें वेदांचा सर्व धर्म यज्ञात्मक आहे. कारण वेदांच्या दृष्टीला सर्व चराचर विश्व यज्ञमय दिसत आहे. 'यज्ञो वै अन्नं', 'यज्ञो वै पशुः', 'यज्ञो वै पुरुषः', 'यज्ञो वै प्रजापतिः', 'यज्ञो वै विष्णुः' अशा वेदश्रुति आहेत. म्हणून मनुष्यानें या जगतांत आत्मकल्याणार्थ जो जो मार्ग अवलंबावा तो तो यज्ञरूप च आहे; मग तो नमनरूप असो वा हवनरूप असो, नामरूप असो वा दानरूप असो, योगरूप असो वा भक्तिरूप असो, तपोरूप असो वा ज्ञानरूप असो.

आतां आत्म्याला जर ब्रह्म होण्याची कामना झाली तर त्याला जगतांत उतरून यज्ञ केल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. कारण यज्ञावांचून ब्रह्म नाहीं, कर्मावांचून यज्ञ नाहीं, गतीवांचून कर्म नाहीं व जगतावांचून गति नाहीं. पुनः आत्मा—जगत्—ब्रह्म ह्या त्रिपुटींत आत्मा हा जगताच्या द्वारें ब्रह्मभाव प्राप्त करून घेतो असें म्हटलें म्हणजे त्याला यज्ञानें समाज बनवावा लागतो व समाजांत यज्ञ करावा लागतो हें उघड आहे. अशा यज्ञानें तो एका बाजूनें देवत्व पावतो व दुसऱ्या बाजूनें ब्रह्मत्व मिळवितो. देव आणि ब्रह्म हीं आत्म्याच्या एका च स्थितीचीं दोन बाह्यां-तर रूपें आहेत. देव बाहेर प्रकटतो, ब्रह्म आंत उमटतें. ब्रह्माचा बहिर्भाव देव, देवाचा अन्तर्भाव ब्रह्म. देव हा तेजाचें दर्शक आहे, ब्रह्म आनंदाचें दर्शक आहे. परंतु दोहोंची सिद्धि आत्म्याचे ठायीं यज्ञानें आहे. आत्मा हा जगताचे ठिकाणीं यज्ञानें जें प्रजात्व पावतो त्यांतील तेजाचा साक्षात्कार देवरूपांत येतो व आनंदाचा अनुभव ब्रह्मरूपांत येतो. देवरूपांत तो अमर-त्वाला जातो व ब्रह्मरूपांत अनंतत्वाला पोंचतो. ब्रह्म हें व्यष्टि-रूप आत्म्याचें सुप्रजनन आहे व तें तेजोमय म्हणजे देवरूप आहे. तसें च देव हें आत्मरूप व्यष्टीचें सुप्रजनन आहे व तें आनंदमय म्हणजे ब्रह्मरूप आहे. आत्मा हा जगद्रूप जायेच्या ठिकाणीं रेत सिंचन करून जें आपलें पुनर्जनन करून घेतो तें च त्याचें सुप्रजनन होय. अशा सुप्रजननानें तो अमरत्व पावतो असें तैत्तिरीयारण्यकांत म्हटलें आहे—'यन्मे रेतः प्रसिच्यते यन्म आजायते पुनः। तेन माममृतं कुरु तेन सुप्रजसं कुरु।' परंतु हें प्रजनन यज्ञावांचून शक्य नाहीं. अर्थात् आत्म्याच्या ह्या यज्ञाकरितां च जगतांत ऋग्यजुःसाम हे तीन वेद अवतीर्ण झाले आहेत. या तीन वेदांनीं मिळून देवांच्या समवेत हा यज्ञ सम्यक्प्रकारें हविष्मान् झाल्यावर त्या यज्ञकर्त्याला सूर्य ... वर

जय मिळतो, इंद्राचें सख्य घडतें व अमृतत्वाची प्राप्ति होते— 'तेन लोकान्त्सूर्यवतो जयेम इंद्रस्य सख्यममृतत्त्वमश्याम् ।' पण वेद म्हटले कीं त्यांना आश्रयभूत समाज आला व समाज म्हटला कीं तो प्रज्ञा, शरीर व द्रव्य या तीन बलांनीं अन्वित असल्यामुळें या तीन बलांचे अनुक्रमें ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य. हे तीन प्रतिनिधिभूत वर्ण हि आले च. असा हा तीन वेदांचा जगताशीं आत्मा व ब्रह्म यांना धरून व व्यष्टि व समष्टि यांशीं मिळून अनुस्यूत संबंध तैत्तिरीयब्राह्मणांत येणेंप्रमाणें दर्शविला आहे.—

ऋग्भिः पूर्वाह्णे दिवि देव ईयते ।
यजुर्वेदे तिष्ठति मध्ये अह्नः ।
सामवेदेनास्तमये महीयते ।
वेदैरशून्यस्त्रिभिरेति सूर्यः ॥

द्युलोकांत सूर्यदेव पूर्वाह्णकाळीं ऋग्वेदाबरोबर चालतो; मध्याह्नाचे वेळीं यजुर्वेदाच्या ठिकाणीं स्थित होतो; अस्तमानसमयीं सामवेदानें महीयत्व पावतो; या प्रकारें सूर्य हा सर्वदा तीन वेदांनीं अभियुक्त होत्साता गमन करतो.

ऋग्भ्यो जाता१ सर्वशो मूर्तिमाहुः ।
सर्वा गतिर्याजुषी हैव शश्वत् ।
सर्वं तेजः सामरूप्य१ ह शश्वत् ।
सर्वं १ हेदं ब्रह्मणा हैव सृष्टम् ॥

सर्वशः मूर्ति ऋग्वेदापासून उत्पन्न झाल्या असें म्हणतात; सर्व शाश्वत गति यजुर्वेदापासून निघाली; सर्व शाश्वत् तेज सामवेदापासून उद्भव पावलें; हें सर्व खरोखर ब्रह्मयानें निर्माण केलें.

ऋग्भ्यो जातं वैश्यं वर्णमाहुः ।
यजुर्वेदं क्षत्रियस्याऽऽहुर्योनिम् ।
सामवेदो ब्राह्मणानां प्रसूतिः ।
पूर्वे पूर्वेभ्यो वच एतदूचुः ॥

वैश्यवर्ण ऋग्वेदापासून जन्मला म्हणतात; यजुर्वेद ही क्षत्रिया-

ची जननी म्हटली आहे; ब्राह्मणांचें प्रसूतिस्थान सामवेद होय; पूर्वींच्या लोकांनीं पूर्वींच्या लोकांना ही गोष्ट कथन केली आहे.

सूर्यः = सूः + यः = प्रसवणारा + गमन करणारा. मूळ अव्यक्त आत्मा हा जगताच्या व्यक्तभावांत किंवा व्यक्ताच्या जगद्भावांत जो प्रसव पावून गतिमान् होतो किंवा गतिमान् होऊन प्रसव पावतो तो सूर्य. याचें मनुष्याच्या डोळ्याला प्रतीयमान होणारें दिव्य रूप म्हणजे आकाशांत तळपणारा आपला सूर्य होय. हा अदितीचा आठवा पुत्र अंडरूपांत मर्त्य आहे म्हणून याला वेदांत 'मार्तांड' म्हटलें आहे. याच्या मागें सात आदित्य अमर आहेत. हा मित्र, वरुण, अग्नि यांचा चक्षु आहे—'चक्षुर्मित्रस्य वरुणस्याग्नेः।' हा द्यु, पृथिवी व अंतरिक्ष या तीन लोकांना आपल्या तेजानें सर्व बाजूंनीं भरून टाकतो—'आ प्रा द्यावापृथिवी अंतरिक्षं।' पृथिवी हा भूलोक, अंतरिक्ष हें या भूलोकापलीकडे ८० मैलपर्यंत व्यापून असलेलें वातावरणमंडल. त्यापलीकडे द्युलोक. त्यांत चंद्रसूर्यादि गोल फिरतात. हें च आकाश. सूर्य हा स्वतः आपल्या ठिकाणीं उगवत नाहीं व मावळत हि नाहीं—'स वा एष न कदाचनास्त-मेति नोदेति।' तर केवळ पृथिवीच्या गतीमुळें तो तिच्यावर उदयास्त पावतो. याप्रकारें मूळ अव्यक्त आत्मा हा व्यक्त जग-द्भावांत सूर्यत्व पावल्यामुळें सूर्य हा पृथ्वीवरील सर्व स्थावरजंगम वस्तुमात्राचा आत्मा झाला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं—'सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च।' आत्म्याच्या सूर्यत्वांत ब्रह्माची सिद्धि आहे; परंतु त्याकरितां यज्ञार्थ त्याचें सदैव तीन वेदांशीं साहचर्य आहे. तो उदयाचलावर आल्यापासून ऋग्वेदाबरोबर चालूं लागतो; मध्यान्हीं यजुर्वेदांत प्रतिष्ठित होतो; व अस्तमानीं सामवेदानें महि-मानाला जातो. अशी ही सूर्याबरोबर संतत चालणारी वेदत्रयी व्यक्तिमात्राला अनुलक्षून मूर्ति, गति आणि तेज हीं तीन सनातन तत्त्वें निर्माण करते. जगत् हें गतिमान् आहे, पण त्यांतील गति

नानाविध गुणकर्मात्मक साकार पदार्थांच्या द्वारें चालली आहे. हे सर्व जितके नानाविध साकार पदार्थ तितक्या मूर्ति होत. त्या सर्वशः ऋग्वेदापासून जन्म पावल्या असें म्हटलें तर तेवढ्यानें च जगताचें कार्य संपतें असें नाहीं, तर त्या मूर्तींत गति उत्पन्न व्हावी लागते. अशा गतीच्या योगें जगताला जगद्त्व येतें आणि मूर्तीला गुण व रूप प्राप्त होतें. म्हणून ऋग्वेदाबरोबर त्याच्या हातांत हात घालून यजुर्वेद आहे. कारण जगतांतील सर्व शश्वत् गति यजुर्वेदनिष्ठ म्हटली आहे. तथापि पुनः मूर्ति गतिमान् झाली तरी तेवढ्यानें हि तिला साफल्य येतें असें नाहीं, तर त्याकरितां गतींत तेज उत्पन्न होणें जरूर असतें. म्हणून ऋग्वेद व यजुर्वेद यांना तिसरा सामवेद येऊन मिळतो. कारण सर्व शश्वत् तेज सामरूप्य म्हटलें आहे.

भौतिक शास्त्रांतील गतीच्या नियमाप्रमाणें तेजाची सिद्धि गतींत होते व गतीच्या गुणवृद्धीबरोबर तेजाचा गुण वाढतो. पुनः गति मूर्तीवर अवलंबून असते तर मूर्ति गतीवर अवलंबून असते. गतीच्या प्रकर्षांत मूर्तीचा उत्कर्ष होतो व मूर्तीच्या उत्कर्षांत गति प्रकर्षाला जाते. येथें च तेजाची पूर्णता होते व गतिमान् मूर्ति सफलता पावते. यावरून तेज हें मूर्ति व गति यांच्या संयोगांत उत्पन्न होणारी प्रजा आहे; आणि म्हणून तेजसिद्धि करणारा सामवेद हि ऋग्वेद व यजुर्वेद यांच्या दंपतिभावांत उत्पन्न होणारी प्रजा असून त्याप्रमाणें 'साम' शब्दाची ऐतरेय ब्राह्मणांत व्युत्पत्ति दिली आहे. साम=सा+अम=ऋक्+यजुस्. ऋक् ही 'सा' स्त्रीरूप व यजुस् हा 'अम' पुरुषरूप होय. ऋक् ही अधिष्ठानैकरूपा प्रयोज्या (Passive recipient) असून यजुस् हा कर्ता, करण व चेष्टा या तीन कारणांनीं मिळून बनलेला प्रयोक्ता (active Progenitor) आहे व त्यांच्या संप्रयोगांत साम हें संतान निपजणारें आहे. पुनः या गायनप्रधान वेदांतील 'साम' हें दोन भिन्न

स्वरांचें संगतिकरण (harmony) दर्शवितें व त्यांत च समाज-सिद्धीचा आद्य मूलभूत नियम घालून देतें. अर्थात् साम ही दोन भिन्न गुणधर्मांच्या विषमकार्य करणाऱ्या व्यष्टींच्या साहचर्यांत बनणारी समष्टि आहे व तींत तेजाची प्रसूति आहे. अशी समष्टि साहजिक च प्रज्ञा, शरीर व द्रव्य या तीन बलांना अनुलक्षून ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य या तीन वर्णांना धारण करते. म्हणून च येथें या तीन वर्णांचा तीन वेदांशीं जन्यजनकत्वाचा संबंध दर्शविला आहे. वैश्यवर्ण हा ऋग्वेदापासून जन्मास आला, तर क्षत्रियवर्ण हा यजुर्वेदापासून उद्भव पावला; व ब्राह्मणवर्ण हा सामवेदांतून बाहेर पडला. वैश्यवर्णांत ऋग्वेदाबरोबर समाजाची मूर्ति तयार झाली, तर क्षत्रियवर्णांत यजुर्वेदाबरोबर त्या मूर्तीला गति मिळाली; व ब्राह्मणवर्णांत सामवेदाबरोबर तिच्या ठायीं तेजस्विता उमटली. या प्रकारें ऋक् व यजुस् यांच्या समवेत मूर्ति व गति हें जसें व्यष्टीचें तसें वैश्य व क्षत्रिय हें समष्टीचें मूल साधक द्वंद्व आहे; व सामासमवेत तेजाच्या प्रसूतींत समष्टीच्या द्वारें यज्ञकर्मानें व्यष्टीला परमेष्ठीरूपांत जो ब्रह्मभाव प्राप्त होतो त्यांत ब्राह्मण-वर्णाची सिद्धि आहे. आतां वैश्यवर्ण हा शांतीचा दर्शक म्हटला तर क्षत्रियवर्ण हा युद्धाचा दर्शक होय. युद्ध आणि शांति हें द्वंद्व आहे व तें जगताच्या गतिभावांत सदैव सिद्ध आहे. अर्थात् त्याला धारण करणारें जें निर्द्वंद्व तें च 'ब्राह्मण' शब्दांतील 'ब्रह्म' पदांत निर्दिष्ट झालें आहे.

सारांश, आत्मा हा जगतामध्यें यज्ञाच्या द्वारें जें ब्रह्मपद पावतो त्यांत च या सर्व त्रिकूटांचा पसारा निर्माण होतो. व्यष्टी-ला धरून मूर्ति-गति-तेज, समष्टीला धरून वैश्य-क्षत्रिय-ब्राह्मण व यज्ञाला धरून ऋग्यजुःसाम हीं तीन मुख्य त्रिकूटें होत. यांत तीन वेदांच्या द्वारें घडणारा शंसन-हवन-स्तवनात्मक यज्ञ या तिन्ही वर्णांना विहित असून त्यांत यजनकर्त्या व्यक्तीला मन-काया-वाक्

यांच्या एकत्रीकरणांत तेजस्विता यावी, देवप्रसाद मिळावा व स्वर्गप्राप्ति व्हावी अशी वैदिकधर्माची व्यवस्था आहे. स्वर्ग किंवा सुवर्ग म्हणजे एखादा निराळा स्वतंत्र लोक आहे असें नाहीं, तर इह किंवा पर कोणत्या हि लोकांतील सुस्थिति हा च स्वर्ग होय —'न च स्वर्गो विशिष्ट देश एवेति वाच्यम्। उत्कृष्टे सुख एव रूढेः।' असा स्वर्गदाता जो यज्ञ त्याला धरून चालणारी ऋग्यजुःसाम ही वेदत्रयी कर्मस्वरूप असून तींत एका यज्ञकर्माचीं तीन निरनिराळीं अंगें दर्शविलीं आहेत. परंतु त्या सर्वांच्या संगतिकरणांत च त्या यज्ञकर्माची फलसिद्धि आहे हें उघड आहे. हें फल ब्रह्म होय. त्याचा एकांतिक विचार निराळ्या चौथ्या अथर्ववेदांत झाला आहे. म्हणून त्याला ब्रह्मवेद हें नांव आहे असें मागें सांगितलें च आहे. तथापि हें ब्रह्मफल कर्मवृक्षावर च सिद्ध होत असल्यामुळें वेदांची सर्व दृष्टि या वृक्षाच्या जोपासनेकडे असावी यांत कांहीं नवल नाहीं. ऋग्यजुःसाम या कर्मस्वरूप वेदत्रयीला अनुसरून व्यष्टीच्या मार्गानें अनुक्रमें मूर्ति—गति—तेज व समष्टीच्या मार्गानें वैश्य—क्षत्रिय—ब्राह्मण असे तीन उत्तरोत्तर उच्च पर्याय निघत असल्यामुळें या तीन वेदांत सामवेदाचें महत्त्व स्पष्ट ध्वनित होत आहे. शिवाय आत्मा हा जगताचे ठायीं आपल्या सूर्यरूपांत अस्तमानसमयीं सामवेदानें महीयत्वाला जातो असें येथें म्हटलें आहे. हा आत्म्याचा अस्त यज्ञाच्या पर्यवसानीं तेजोभावांत परमेष्ठीच्या ठिकाणीं ब्रह्मांत होतो व त्यांत त्याला जो मोठेपणा येतो त्यायोगें तो परमात्मता पावतो. यावरून 'वेदानां सामवेदोऽस्मि' अशी भगवद्गीतेंत जी भगवंताची उक्ति आहे तिचें स्वारस्य लक्षांत येतें. ऋग्वेद व यजुर्वेद यांच्या संयोगांत साम ही प्रजा आहे; प्रजेंत समष्टीची सुफलता आहे; फलांत तेजाची सिद्धि आहे; तेजांत देवावतार आहे; व देवांत ब्रह्मसाक्षात्कार आहे. असें ब्रह्म एका

दृष्टीनें सत्य--ज्ञान--अनंत आहे तर दुसऱ्या दृष्टीनें सत्--चित्--आनंद आहे. सत्य हें सद्रूप आहे, ज्ञान चिद्रूप आहे व अनंत आनंदरूप आहे. सद्रूप सत्य हें एका बाजूनें ब्रह्माचें अनादित्व दर्शवितें, तर आनंदरूप अनंत हें दुसऱ्या बाजूनें त्याचें अमृतत्त्व दर्शवितें; पण चिद्रूप ज्ञान हें व्यक्तमध्य, द्वंद्वमय व त्रिगुणान्वित जगतांत मूळ एकमेव आत्म्याची अंतिम एकमेव ब्रह्माचे ठिकाणीं ज्या यज्ञानें प्रसूति, प्रसूतींत वृद्धि व वृद्धींत इष्टकामसिद्धि होते त्या यज्ञाचा मार्ग दर्शवितें. या सर्व त्रयींची संगति आत्मा--जगत्--ब्रह्म या मूळ त्रिपुटीला धरून येणेंप्रमाणें दृष्टीस पडतेः--

सूर्यः

सकल स्थावरजंगम पदार्थांचा आत्मा

पूर्वाह्ण	मध्याह्न	अपराह्ण
ऋग्वेद	**यजुर्वेद**	**सामवेद**
शंसन	हवन	स्तवन
मन	काया	वाक्
मूर्ति	**गति**	**तेज**
(गतीचें अधिष्ठान)	(मूर्तीचा गुण)	(गतिमान् मूर्तीचें फल)
वैश्यवर्ण	**क्षत्रियवर्ण**	**ब्राह्मणवर्ण**
द्रव्यबल	देहबल	ज्ञानबल
दानानें वृद्धि	यज्ञानें वृद्धि	तपानें वृद्धि
तमोगुणप्रधान	रजोगुणप्रधान	सत्त्वगुणप्रधान
व्यष्टिभाव	**समष्टिभाव**	**परमेष्ठीभाव**

सूर्यः

'आत्मा जगतस्तस्थुषश्च'

व्यष्टि	**समष्टि**	**परमेष्ठी**
यज्ञकर्म—	यज्ञकर्म—	यज्ञकर्म—
दानात्मक	संगतिकरणात्मक	देवपूजनात्मक
आत्मा	**जगत्**	**ब्रह्म**
मूळ एकरूप	मध्य नानारूप	अंतिम एकरूप
अव्यक्त	व्यक्त	अव्यक्त
अनादि	आद्यंतवंत	अनंत
सत्य	ज्ञान	अमृत
सत्	चित्	आनंद

परमात्मा किंवा **परब्रह्म**

सदर कोष्टकावरून वैदिक तत्त्वज्ञान, वैदिक धर्म व वैदिक समाज यांचा परस्परसंबंध सहज लक्षांत येणार आहे. या सर्वांची दृष्टि एका अंतिम ब्रह्माकडे आहे. म्हणून या तिहींत पूर्ण एकवाक्यता आहे. वैदिक तत्त्वज्ञान द्वंद्वांतून निर्द्वंद्वांत जाणारें आहे; वैदिक धर्म यज्ञाच्या मार्गानें देवसिद्धि करणारा आहे; व वैदिक समाज वर्णाश्रमव्यवस्थेवर व्यष्टि व समष्टि या उभयतांचें परम अंतिम साधणारा आहे. हें परम अंतिम म्हणजे ब्रह्म होय. तें निर्द्वंद्व आहे. परंतु तें संपूर्ण द्वंद्वसृष्टीला धारण करणारें आहे. म्हणून तें यज्ञानें परिस्फुट होणाऱ्या देवभावांत प्रकट होतें असा वेदांचा आशय आहे; आणि त्याला धरून वैदिकधर्माचे सिद्धान्त येणेंप्रमाणें आहेतः—(१) वेद हे पुरुषकृत नाहींत. ते ह्या महान् भूताचें म्हणजे विश्वरूप परमे-

श्वराचें किंवा जगद्रूप ब्रह्माचें निश्वसित म्हटले आहेत—'अस्य महतो भूतस्य निश्वसितमेतद्यदृग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदः।' अर्थात् जसा श्वासोच्छ्वासाचा मानवदेहाशीं संबंध तसा वेदांचा परमेश्वराशीं संबंध आहे. म्हणजे वेदांच्या अस्तित्वानें च परमेश्वराचें अस्तित्व आहे. (२) वेद हे धर्माच्या मूळाशीं आहेत–'वेदोऽखिलो धर्ममूलं' व धर्म जगताची प्रतिष्ठा आहे–'धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा।' (३) धर्म हा आचारप्रभव आहे, आचार कर्मस्वरूप आहे व यज्ञ कर्मसमुद्भव आहे; म्हणून वेद हे केवळ यज्ञार्थ प्रवृत्त झाले आहेत–'वेदा हि यज्ञार्थमभिप्रवृत्ताः।' (४) असा यज्ञ 'ऋग्यजुः-साम' या तीन वेदांनीं मिळून शंसन, हवन व स्तवन या तीन कर्मांत सिद्धीस जाणारा आहे–'स त्रिभिर्वेदैर्विधीयते। ऋग्भिः स्तुवन्ति यजुर्भिर्यजन्ति सामभिर्गायन्ति।' (५) त्याचें अनुष्ठान मुख्यतः तीन कामनांना धरून आहे–'रायस्पोषाय' (धनधान्य-समृद्धीकरितां), 'सुप्रजास्त्वाय' (सुप्रजानिर्मितीकरितां) व 'सुवीर्याय' (सुवीर्यप्राप्तीकरितां). (६) यज्ञ हा 'गर्भो देवानां, पिता मतीनां, पतिः प्रजानां, मतिः कवीनां' असून 'आयुर्धाः' (आयूच्या ठिकाणीं राहणारा), 'तनूधाः' (शरीराच्या ठिकाणीं राहणारा), 'पयोधाः' (बलाच्या ठिकाणीं राहणारा), 'वर्चोदाः' (तेज देणारा), 'वरिवोदाः' (मोठेपणा देणारा) व 'द्रविणोदाः' (ऐश्वर्य देणारा) आहे. (७) यज्ञ हा पर्जन्यदाता आहे–'यज्ञाद्भवति पर्जन्यः',–पर्जन्य अन्नोत्पादक आहे–'पर्जन्यादन्नसंभवः'–व अन्नापासून पुढें प्राण, बल, तप, श्रद्धा, मेधा, मनीषा, मन, शांति, चित्त, स्मृति, स्मार, विज्ञान व आनंद अशी परंपरा आहे;–'अन्नेन प्राणाः प्राणैर्बलं बलेन तपस्तपसा श्रद्धा श्रद्धया मेधा मेधया मनीषा मनीषया मनो मनसा शांतिः शांत्या चित्तं चित्तेन स्मृतिँ स्मृत्या स्मारँ स्मारेण विज्ञानं विज्ञानादानन्दो ब्रह्मयोनिः।' (८) यज्ञ हा संपूर्ण भुवनाचा

आधारस्तंभ आहे--'यज्ञो वै भुवनस्य नाभिः।' (९) तो उत्पन्न झाल्याबरोबर देवांचा अधिपति होतो व मानवांना भाग्यावर चढवितो--'स देवानामधिपतिर्बभूव। सोऽस्मा ५ अधिपतीन्करोतु।' (१०) यज्ञाच्या योगें देव आणि मानव या दोघांना एकमेकांची उत्तम प्रकारें संभावना करतां येते; आणि म्हणून देवांना आपले गुण प्रकट करण्याकरितां मानवतनूंचा आश्रय मिळतो तर मानवांना आपलीं कर्मे सुफलित करण्याकरितां देवगुण प्राप्त होतात. येथें च खरें देवाच्या ठिकाणीं मानवत्व--Humanity in God--व मानवाच्या ठिकाणीं देवत्व--Divinity in man--प्रत्ययास येतें--'देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः। परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ॥' (११) यज्ञ हा मानवसमाजाबरोबर उत्पत्तीपासून जोडून असतो आणि तो मानवाचे ठिकाणीं प्रसूतीमध्यें प्रजावृद्धि व वृद्धींत इष्टकामसिद्धि घडवून आणतो--'अनेन प्रसविष्यध्वमेष वोऽस्त्विष्टकामधुक्।' (१२) देवांच्या यज्ञकर्मांत जगतांतील प्रथम धर्म स्थापन होतात आणि ते यज्ञकर्ते धर्मस्थापक महात्मे देव स्वर्गांत जेथें देवसमाज निवास करतो त्यांत जाऊन स्थानापन्न होतात--'यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्। ते ह नाकं महिमानः सचन्त यत्र पूर्वे साध्याः सन्ति देवाः॥' (१३) यज्ञधर्माचरण करून जे प्रभासंपन्न होतात ते देव. ते आपल्या सामर्थ्यानें तेजस्वी सूर्यलोकाला जिंकतात, महापराक्रमी इंद्राचें सख्य मिळवितात व अमृतत्वाची प्राप्ति करून घेतात--'अयं यज्ञः समसद्धविष्मानृचासाम्ना यजुषा देवताभिः। तेन लोकान्त्सूर्यवतो जयेमेंद्रस्य सख्यममृतत्वमश्याम्॥' (१४) हें अमृतत्व यजनकर्त्या देवांना ब्रह्माचे ठिकाणीं प्राप्त होतें. कारण सर्वगत ब्रह्म हें नित्य यज्ञांत प्रतिष्ठित असतें--'तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम्।'

ब्रह्माचें ज्ञान मनुष्याला तर्कशास्त्रांतील अनुनयनात्मक (In-

ductive) व निर्णयनात्मक (Deductive) या दोन मार्गांनीं मिळून पूर्णपणें प्राप्त होतें. अनुनयनाचा मार्ग ज्ञानाचा म्हटला तर निर्णयनाचा विज्ञानमार्ग होय. /ज्ञानाची सुरवात आंत व समाप्ति बाहेर; विज्ञानाची सुरवात बाहेर व समाप्ति आंत. जेथें ज्ञान संपतें तेथें विज्ञान सुरू होतें व जेथें विज्ञान संपतें तेथें ज्ञानाचें मूळ असतें./ असें हें अनुनयनाच्या मार्गांतील ज्ञान आणि निर्णयनाच्या मार्गांतील विज्ञान या दोहोंचें मिळून एक चक्र च आहे. म्हणून आरंभीं अनुनयनाचे मार्गावर जीवात्म्याला 'मी ब्रह्म आहे' (अहं ब्रह्मास्मि) असा ज्या ब्रह्माचा अन्तः-साक्षात्कार होतो त्याचा प्रत्यय त्याला 'तूं ब्रह्म आहेस' (तत्त्व-मसि) असा बाहेरील जगांत दुसऱ्या एका जीवात्म्याच्या ठिकाणीं येतो; आणि या दोन उदाहरणांवरून पुढें तो ब्राह्मी दृष्टीनें 'हें सर्व ब्रह्म आहे' (सर्वं खल्विदं ब्रह्म)=सर्व चराचर वस्तुजात ब्रह्म आहे=सर्व जीवात्मे (व्यष्टिशः व समष्टिशः) ब्रह्म आहेत, असा विश्वव्यापक सिद्धांत (Universal Proposition) मांडतो. कारण विश्वव्यापक सिद्धांत मांडण्यास अनेक उदाहरणें लागतात व पहिलें 'अनेक' दोन असतें. म्हणून येथें असें 'अनेक' श्रोत्या-वक्त्यांच्या द्वंद्वांत घेतलें व त्यावरून ब्रह्माच्या विश्वव्यापकतेचें वरीलप्रमाणें विधान केलें. परंतु याप्रकारें अनुनयनाच्या मार्गावर फार थोड्या प्रत्यक्ष उदाहरणांवरून केवळ अनुमानानें जरी हें सर्व जीवात्म्यांच्या ठिकाणीं असणाऱ्या ब्रह्मगुणाचें विश्वव्यापक विधान करण्यांत आलें तरी त्याला सतत निरपवाद पुष्टिकरण मिळत गेल्या-वांचून त्याचें विश्वव्यापकत्व टिकणार नाहीं व त्याला सिद्धांतस्वरूप येणार नाहीं हें निर्विवाद आहे.अर्थात् सदर विधानाला असें पुष्टिकरण मिळण्याकरितां निर्णयनाच्या विज्ञानमार्गाचें अवलंबन करणें जरूर आहे आणि तेथें च शेवटीं मूळ आत्म्याचे ठिकाणीं अंतिम ब्रह्माचे निगमन (Conclusion) सिद्ध होणार आहे. ही निर्णयनाच्या

मार्गांतील त्र्यवयवात्मक न्यायसंगति (Syllogism) वरील दोन्ही उदाहरणांना अनुलक्षून येणेंप्रमाणें दृष्टीस पडते; तींत पहिलें वाक्य Major premis (महत्पक्ष किंवा पूर्वपक्ष), दुसरें वाक्य Minor premis (लघुपक्ष किंवा उत्तरपक्ष) व तिसरें वाक्य Conclusion (निगमन) आहे.—

(१) 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म'=सर्व जीवात्मे ब्रह्म आहेत
मी जीवात्मा आहे
∴ मी ब्रह्म आहे='अहं ब्रह्मास्मि'

(२) 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म'=सर्व जीवात्मे ब्रह्म आहेत
तूं जीवात्मा आहेस
∴ तूं ब्रह्म आहेस='तत्त्वमसि'

येथें अहं–त्वं–इदं, मी–तूं–तें, प्रथमपुरुष–द्वितीयपुरुष–तृतीय-पुरुष, वक्ता–श्रोता–विषय हें सर्व पृथक्त्वानें व समुच्चयानें ब्रह्म म्हटलें आहे. हें ब्रह्म अनेकांत एकरूप, भेदांत अभेदरूप, अपूर्णांत पूर्ण-रूप व व्यष्टींत समष्टिरूप आहे. परंतु हें त्याचें एकत्व, अभेदत्व, पूर्णत्व व समष्टित्व निर्णयनाच्या विज्ञानमार्गावर अनेक, भिन्न व अपूर्ण व्यष्टींच्या अनंतत्वांत सिद्ध होणारें आहे; म्हणून आत्म्यानें प्रथम त्रिगुणात्मक जगतांत अनेक जीवांच्या ठिकाणीं प्रवेश करून त्रैगुण्यविषय ज्ञानरूप वेदांच्या आश्रयानें ब्रह्माचा अगोदर 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' असा बाहेर साक्षात्कार घ्यावयाचा आणि नंतर त्या वेदांनीं प्रतिपादिलेल्या यज्ञमार्गानें शेवटीं तें 'अहं ब्रह्मास्मि' अशा प्रकारें आपल्या ठिकाणीं अनुभवावयाचें असा क्रम आहे. कारण ज्ञानाची सुरवात अनुनयनाचे आरंभीं व पूर्णता निर्णयनाचे शेवटीं म्हटली व तेथें च विज्ञानांत ब्रह्मसिद्धि मानली तर विज्ञानाचा आरंभ 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' असा आद्यपक्ष (Major Premis) घेऊन आहे. पण कोणता हि आद्यपक्ष वरीलप्रमाणें विश्वव्यापक गुण-विधान करणारा (Universal Proposition) असल्यामुळें बाहेर

विश्वाकडे दृष्टि दिल्यावांचून स्थापित होणारा नाहीं. अर्थात् खरा ब्रह्मसाक्षात्कार घेण्यास प्रथम बहिर्दृष्टि करून जगताकडे पहावयाचें आणि नंतर अंतर्दृष्टि करून आत्म्याकडे पहावयाचें असा न्याय आहे. केवळ आत्म्याचे ठायीं अंतर्दृष्टि करून बाहेरचा प्रत्यय येणार नाहीं व बाहेरचा प्रत्यय आल्याखेरीज आत्म्याचा बोध व ब्रह्माचें ज्ञान होणार नाहीं हें खास. म्हणून च वेदांना जगताच्या ज्ञानाचें व त्यांतील कर्माचें यथार्थ महत्त्व वाटत आहे. वेदांची विभागणी 'ऋग्यजु:सामाथर्व' अशी चार ठिकाणीं आहे. पैकीं 'ऋग्यजु:साम' हे पहिले तीन वेद मुख्यतः कर्माला धरून व शेवटचा चौथा 'अथर्ववेद' हा कर्मफलाला धरून आहे. 'कर्म म्हणजे यज्ञकर्म.' यज्ञ हा जगताच्या धारणेला कारणीभूत आहे. म्हणून वेदांचा धर्म यज्ञतत्त्वावर उभारला आहे. त्याचें अंतिम व्यष्टीच्या देवभावांत समष्टीचें ब्रह्म साधणें हें आहे. त्याकरितां यज्ञांत ऋग्वेदानें शंसन, यजुर्वेदानें हवन व सामवेदानें स्तवन हीं तीन कर्में मुख्य असून तीं करणारे अनुक्रमें होता, अध्वर्यु व उद्गाता असे तीन ऋत्विज आहेत. चौथा अथर्ववेद हा प्रत्यक्ष कर्म न करतां कर्मफलावर दृष्टि ठेवणारा आहे. पण फलसिद्धि वर सांगितल्याप्रमाणें लयींत आहे. हें फल ब्रह्म होय. तें जसें कर्माच्या अंतीं आहे तसें त्याला आश्रयस्थान जो अथर्ववेद तो हि तीन वेदांच्या अंतीं असून तेथें च मूळ वेदान्ताची सुरवात आहे. तथापि हा वेदान्त वेदत्रयींतील यज्ञकर्माला सोडून नाहीं तर पूर्णपणें जोडून आहे. म्हणून च वैदिक यज्ञकर्मांत अथर्ववेदाचा प्रतिनिधि जो 'ब्रह्मा' नामक ऋत्विज असतो त्याला 'त्वं भूपतिः त्वं भुवनपतिः त्वं महतो भूतस्य पतिः' या प्रकारें तें मोठें मानाचें स्थान देण्यांत येतें. त्यांत त्याला स्वतःला कसलें च प्रत्यक्ष कर्म नसतें, पण ज्ञातेपणानें सर्व कर्मावर देखरेख ठेवून जबाबदारीनें सर्व चुकांबद्दल प्रायश्चित्त घ्यावें लागतें. अशा ह्या ब्रह्म-

वादी ऋत्विजांनीं ब्रह्माच्या यज्ञमार्गावर जी जी कर्मांची व कर्म-फलाची मीमांसा केली ती च पुढें वैदिक ब्राह्मणग्रंथांत ग्रथित झाली; आणि जेव्हां हा 'ब्रह्मा' ऋत्विज अथर्ववेदाशीं संलग्न झाला तेव्हांपासून त्या वेदाला 'ब्रह्मवेद' हें नांव पडलें अशी त्या नांवाची दुसरी उपपत्ति आहे. म्हणजे जसा यजुर्वेद हा अध्वर्यु-वेद, ऋग्वेद हा होतृ-वेद, व सामवेद हा उद्गातृ-वेद, तसा च अथर्ववेद हा ब्रह्मवेद होय. सारांश, ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद व अथर्ववेद या चार वेदांच्या संहिता व त्यांचे ऐतरेय-तैत्तिरीयादि ब्राह्मण यांत ब्रह्मसिद्धीला कारणीभूत जें यज्ञकर्म त्याला च सर्वथा महत्त्व आहे आणि केवळ त्या कर्माच्या अनुषंगानें त्याचें फल म्हणून ब्रह्माचा विचार झाला आहे.

या कर्माला गौणत्व प्रथमतः आरण्यकांतील यज्ञाच्या अलंकारिक वर्णनांत आलें व त्याची मजल पुढें उपनिषदांतील वेदान्तांत कर्म-त्यागापर्यंत गेली. तथापि हा कर्मत्याग 'ईशावास्या' सारख्या सांहितिक उपनिषदांत नाहीं तर तदितर आरण्यकीय उपनिषदांत आहे. ईशावास्योपनिषत् हा शुक्लयजुर्वेदाच्या वाजसनेयी संहितेचा शेवटचा अध्याय आहे व त्यांत 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः' —इहलोकीं कर्में करून च मनुष्यानें शंभर वर्षें जगण्याची इच्छा करावी—अशा प्रकारें कर्माचा स्पष्ट पुरस्कार करण्यांत आला आहे. आरण्यक हा भाग ब्राह्मणग्रंथांच्या शेवटीं परिशिष्टरूपानें निर्माण झाला आहे व ईशावास्योपनिषदावांचून बाकी सर्व उपनिषदें बहुधा या आरण्यकीय भागांत अन्तर्भाव पावत आहेत. त्यायोगें अशा उपनिषदांतून कर्माला कमीअधिक प्रमाणानें लघुत्व आलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. येथें च मूळ वैदिकधर्ममार्गांत विशिष्ट एकांगी बुद्धिवाद उपस्थित झाला व त्यानें ब्रह्माच्या ऐवजीं आत्म्याचा आश्रय केला. असे हे आत्मवादी पाहिले बौद्ध होत. त्यांचा यज्ञ-कर्त्या मीमांसकांशीं जो प्रथमपासून वाद जुंपला तो च Dog-

matism versus Rationalism, कर्मवाद विरुद्ध ज्ञानवाद, आचारवाद विरुद्ध विचारवाद, श्रद्धावाद विरुद्ध बुद्धिवाद, शब्दवाद विरुद्ध अर्थवाद, ब्रह्मवाद विरुद्ध आत्मवाद, समष्टीचा नियंत्रणवाद विरुद्ध व्यष्टीचा स्वातंत्र्यवाद, नियतकर्मरूप धर्मवाद विरुद्ध सर्वसंगपरित्यागरूप मोक्षवाद होय. 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' याप्रमाणें वेदांच्या विधिवाक्यानुसार धर्माचरण करणारे कर्मवादी-मीमांसक हे ब्रह्मवादी होते तर 'यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्' या प्रकारें मोक्षाकरितां संन्यासाची भ्रामक कल्पना करून कर्माला तुच्छता आणणारे बुद्धिवादी वेदान्ती आत्मवादी झाले. या आत्मवादांत ज्ञानाच्या संदिग्ध नांवाखालीं सर्वसामान्य अज्ञ पण कर्मसंगी जनांचा बुद्धिभेद होण्याचा संभव असल्यामुळें केवळ अशा आत्मवादी वेदान्त्यांना च अनुलक्षून भगवंतासारख्या कर्मयोगी ब्रह्मवेत्त्याला गीतेंत 'न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसंगिनाम्। जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन्।' अशी इशारत देणें भाग पडतें. वास्तविकरीत्या खरें ब्रह्मज्ञान आत्म्याला सोडून नाहीं व खरें आत्मज्ञान ब्रह्माला सोडून नाहीं; पण आत्मा व ब्रह्म या दोहोंना जोडणारें मध्यंतरीं जें जगत् आहे तें च खरें ज्ञानाचें आश्रयस्थान असल्यामुळें त्यावांचून दोहोंना स्थिति नाहीं. तसें च आत्मा हा जगताचा आरंभ व ब्रह्म परिपाक म्हटला म्हणजे जगतावांचून ब्रह्माचें क्षणभर हि चालणार नाहीं; पण आत्मा मात्र त्याकडे पूर्ण दुर्लक्ष करून राहणें शक्य आहे. अर्थात् अशा आत्मवाद्यांनीं जगताला मिथ्या व माया कल्पिलें यांत आश्चर्य कसचें? परंतु असें करण्यांत त्यांनीं ब्रह्माला धक्का दिला, वेदांना खालीं ओढलें, कर्माला तुच्छ लेखिलें, यज्ञाला गौणता आणली, ज्ञानाचें स्तोम माजविलें, समाजाची अवहेलना केली, मनुष्याचें जीवित दुःखमय ठरविलें, आणि शेवटीं त्याला निर्वाणाच्या म्हणजे मृत्यूच्या एकमेव संन्यासमार्गांत आत्यंतिक दुःख-

विलयात्मक परम-शांतीचें 'अद्वैत'-सुखाचें अनुपम निधान प्राप्त करून दिलें.

मूळ औपनिषदीय आत्ममार्गावरील ज्ञानवादी बौद्धांना यज्ञ-कर्माबद्दल अगदीं च अनादर होता असें नाहीं. कारण ते पूर्ण वैदिक होते. तथापि त्यांचे ठिकाणीं स्वाभाविकरीत्या तत्संबंधीं औदासीन्य उत्पन्न झालें हें खरें. पुढें कालांतरानें या एकांतिक ज्ञानमार्गींत जसजसा जगताबद्दल अधिकाधिक कंटाळा, संसाराबद्दल तिरस्कार व संन्यासाबद्दल प्रेम वाढत चाललें तसतसा त्यांचा या वैदिक यज्ञमार्गावरील विश्वास कमी होत गेला आणि शेवटीं त्याचें पर्यवसान शत्रुभावानें तो मार्ग समूळ उलथून पाडण्याकरितां गौतमबुद्धाचा नवीन अहिंसापंथ निघाला. हा पंथ सर्वतोपरि वैदिक धर्माच्या, वैदिक तत्त्वज्ञानाच्या व वैदिक समाजव्यवस्थेच्या उलट होता. वैदिक धर्म हा यज्ञ, देव, वेद यांना मानणारा, कर्मप्रधान, स्वर्गदाता असून, वैदिक तत्त्वज्ञान हें आत्यंतिक सुखात्मक ब्रह्म निर्माण करणारें, महदाशाजनक (Optimistic), सद्भावदर्शक (Afirmative), जीवनपोषक (Yea-saying) आहे; तर बौद्ध धर्म हा यज्ञ, देव, वेद यांचा द्वेष करणारा, संन्यासप्रधान, शून्यदाता असून, बौद्ध तत्त्वज्ञान हें केवळ दुःखविलयात्मक मृत्युस्वरूपी निर्वाण उत्पन्न करणारें, परमनिराशाजनक (Pessimistic), असद्भावदर्शक (Negtaive), जीवनघातक (Nay-saying) आहे. तसा च वैदिक समाज हा व्यष्टि व समष्टि या उभयतांच्या उन्नत्यर्थ चार वर्ण व चार आश्रम धारण करणारा आहे; तर बौद्ध समाज हा उच्च ब्राह्मणवर्णाला हाणून पाडण्यांत वर्णव्यवस्था बिघडविणारा, व संन्यास हें च एक निर्वाणाचें साधन मानण्यांत आश्रमव्यवस्था मोडणारा आहे. पुनः आत्मवादांत दोन पंथ आहेतः—

(१) केवळ जडवादी (Materialists)=देह हा च आत्मा मानून त्या आत्म्याच्या सुखार्थ देहाचे सोपस्कार करणारे चार्वाक बृह-

स्पत्यादि लोकायतिक असुर (Epicureans, Hedonists, Utilitarians, Atheists &c); व (२) केवळ चैतन्यवादी (Spiritualists)=देहाहून आत्मा भिन्न मानून त्या आत्म्याच्या प्राप्त्यर्थ देहाची हेळसांड करणारे संन्यासी यति (Stoics, Mystics, Cynics, Theists &c). एक केवळ आपल्या एकट्याच्या च ऐहिक सुखाकडे पाहणारा तर दुसरा केवळ आपल्या एकट्याच्या च आमुष्मिक मोक्षाकडे लक्ष देणारा अशीं हीं एका च आत्ममार्गांत उपस्थित होणारीं दोन टोंकें आहेत. त्यांत शुद्ध जडवादी हे एका बाजूनें समाजांतील नीतिबंधनें झुगारून देऊन स्वतःच्या वैयक्तिक शरीरसुखांत रममाण होण्याची इच्छा करतात तर शुद्ध चैतन्यवादी हे दुसऱ्या बाजूनें समाजांतील नियतकर्मांचा परित्याग करून स्वतःच्या वैयक्तिक आत्ममोक्षांत निर्वाण मिळविण्याची हाव धरतात. जगताच्या व समाजाच्या व्यावहारिक दृष्टीनें हे दोघे मानवपशु व मानवमुक्त सारखे च होत. एकाकरितां त्याच्या आत्म्यानें युक्त मर्यादेंत रहावें म्हणून राजाला कायद्यांचीं नियंत्रणें घालावीं लागतात, तर दुसऱ्याकरितां त्याच्या आत्म्यानें मर्यादा सोडून जाऊं नये म्हणून धर्माला विधिनिषेधांचीं बंधनें योजावीं लागतात.

अशीं बंधनें वैदिक वर्णाश्रमधर्मांत आहेत. वर्णाश्रमधर्मांत ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र असे चार वर्ण एकाखालीं एक असून ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ व संन्यास असे चार आश्रम एकावर एक आहेत. या चार आश्रमांपैकीं पहिले तीन आश्रम पहिल्या तीन वर्णांना मोकळे असून चौथा आश्रम फक्त ब्राह्मणवर्णाला च विहित आहे. तो मूळ अत्याश्रम म्हणजे सर्व आश्रमांच्या पलीकडचा म्हटला आहे. या स्थितींत सदैव अटन करीत भैक्ष्यवृत्तीनें रहावें असा धर्म आहे. येथें पूर्वीच्या तीन आश्रमांत यथाक्रम घडलेल्या अभ्यासानें प्राप्त झालेल्या वैराग्यांत सर्व

कामनांचा सम्यक् प्रकारें न्यास आहे म्हणून हा संन्यास होय. यांत एका ठिकाणीं फार काळ स्थिर न रहातां सदैव भिक्षाचर्यांत अटन आहे म्हणून संन्यासी हा परिव्राट् आहे; व तो 'अहं सः' किंवा 'सः अहं' या प्रकारें आत्मज्ञानांत गर्क आहे म्हणून हंस किंवा परमहंस आहे. अशा परमहंसाला साहजिक च पुत्रैषणा, वित्तैषणा, लोकैषणा काय असणार? जी पुत्रैषणा ती च वित्तैषणा व जी वित्तैषणा ती च लोकैषणा म्हटली आहे—'या ह्येव पुत्रैषणा सा वित्तैषणा या वित्तैषणा सा लोकैषणा।' कारण ह्या दोन्ही एषणा च होत—'उभे ह्येते एषणे एव भवतः।' परंतु जेथें पुत्रादींची एषणा नाहीं तेथें देहाची तरी एषणा का असावी हा प्रश्न आहे. तथापि ज्याअर्थीं हे आत्मज्ञानी 'आम्हांला प्रजा काय करावयाची आहे, त्यापासून कोणता लोक मिळवावयाचा आहे, आत्मा हें च आमचें सर्वस्व' असें म्हणून ह्या सर्व एषणा टाकतात व भिक्षाचर्य अवलंबिता।—'एतद्ध स्म वै तत्पूर्वे विद्वांसः प्रजां न कामयन्ते किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्मायं लोक इति ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति'—त्याअर्थीं त्यांची देहाची एषणा गेलेली नसते हें स्पष्ट दिसतें आणि म्हणून तेवढ्यापुरतें तरी त्यांना समाजाचें व धर्माचें बंधन मानणें भाग असतें. कारण त्यांना भिक्षा मिळणार ती समाजाच्या च आश्रयानें मिळणार हें उघड आहे. आतां जेथें देहाची एषणा पूर्णत्वानें गेली तेथें कुटुंब काय, प्रजा काय, राष्ट्र काय, समाज काय, धर्म काय, इहलोक काय किंवा परलोक काय? अशा स्थितींत देह आपल्या प्रकृत्यनुसार क्रिया करून चालला तर चालेल किंवा चालणार नाहीं. कारण तो चालावा अशी इच्छा नाहीं व न चालावा अशी हि इच्छा नाहीं. देह चालावा अशी किंचित् जरी इच्छा राहिली तरी त्या देहामागें समाजाचीं बंधनें आलीं च

कारण मनुष्याचा देह समाजानें रक्षण केल्यावांचून एक क्षण हि चालणें शक्य नाहीं. खरा विदेही तो खरा मुक्त असें म्हटलें, तर तो जसा धर्माच्या विधिनिषेधरूप कर्मापासून मुक्त तसा राजाच्या कायद्यापासून हि मुक्त च असावयाचा. असा मुक्त बाह्यतः पशुसदृश दिसला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. कारण पशु हा एका बाजूनें समाजाच्या बाहेर आहे तर हा दुसऱ्या बाजूनें समाजाच्या पलीकडे गेलेला आहे. तथापि पशु झाला तरी तो स्वतःचा देह चालविण्याकरितां प्रत्यक्ष क्रिया करीत च असतो. म्हणजे पशूला देह चालविण्याची एषणा असते. किंबहुना त्यांत च त्याचें सर्वस्व असतें. परंतु मुक्ताच्या ठिकाणीं ही एषणा पार नाहींशी झाली असल्या कारणानें तेथें कसली च प्रत्यक्ष (active) सहेतुक क्रिया नाहीं. त्याच्या देहद्वारें जी क्रिया घडेल ती केवळ अप्रत्यक्ष (Passive), हेतुविरहित (re-actionary) असेल. परंतु असा देह आपण होऊन एक क्षणभर तरी चालेल किंवा नाहीं ही शंका आहे. तो एखाद्या अंगावर पिणाऱ्या अर्भकाच्या, बुद्धि गेलेल्या वेड्याच्या, किंवा बांधून ठेवलेल्या पशूच्या देहाप्रमाणें दुसऱ्यानें भरवून चालविला तर चालावयाचा. इतकें च काय पण विदेही मुक्ताची स्थिति या हि पलीकडे आहे. लहान मुलाचें तोंड उघडून त्यांत दूध घातलें तर तें आस्वादानें गिळील; किंवा पशूच्यापुढें गवत टाकलें तर तो हावरेपणानें खाईल; पण येथें ती हि भावना राहिली नाहीं. वास्तविकरीत्या इतकें विदेहत्व आल्यावांचून या स्थितींत खरी मुक्ति नाहीं. पण इतक्या विदेहावस्थेंत देह चालणें स्वाभाविकरीत्या केव्हां च शक्य नाहीं. अर्थात् या स्थितींत खरी मुक्ति देहपातांत च प्रत्ययास येणार आहे.

आतां यद्यपि खऱ्या विदेहत्वाचा साक्षात्कार वर सांगितल्याप्रमाणें देहपातांत च येत असला तथापि इतक्या निस्सीम टोंकाला न जातां विदेहीमुक्त जीव धारण करून रहातो असें कल्पिलें

तरी ही त्याची जीवधारणा कशी घडावयाची? तर कर्मे करून च. हीं कर्मे त्याचे स्थितींत सहज शरीरधर्मानुसार केवळ अहेतुपूर्वक प्रतिक्रियारूप (reactionary) असणार हें उघड आहे. म्हणजे ज्याप्रमाणें श्वासोच्छवासाकरितां नाकावाटे वायु आंत घ्यावयाचा त्याचप्रमाणें भूक किंवा तहान लागली कीं जेथें जें अन्न किंवा पाणी मिळेल तेथें तें ग्रहण करावयाचें. यापेक्षां त्याला देहाची अधिक पर्वा नाहीं. अर्थात् त्याला समाजाची जरूर नाहीं परंतु समाजाला त्याची काळजी आहे. कारण त्यांत च समाजाचें समाजत्व आहे. समाज जशी पशूची किंवा वनस्पतीची काळजी वाहील तशी च याची. वनस्पति काय किंवा पशु काय, त्यांना स्वाभाविकरीत्या मनुष्याची गरज नाहीं. पण मनुष्याला त्यांची गरज आहे. म्हणून मनुष्य जसा आपल्या उपयोगाकरितां पशूला वागवितो तसा च विदेही मुक्ताला हि वागवील. तथापि पशु जसा मनुष्यांत राहून माणसाळला कीं त्याचें पशुत्व कमी होतें तसा च विदेही मुक्त हि मनुष्यांत राहून माणसाळला कीं, त्याचें हि विदेहत्व जाऊन त्याला बद्धता प्राप्त होते. खरा विदेही मुक्त मनुष्याची, समाजाची किंवा जगताची कशाची च चिंता बाळगीत नाहीं. किंबहुना त्याचें कोणाकडे लक्ष हि नसतें. तो आपल्या च ठिकाणीं निर्विकार मनानें तन्मय झालेला असतो. अशा स्थितींत त्याला जसें देहाचें भान नसतें तसें आत्म्याचें हि नसतें. कारण तेथें देह आणि आत्मा असा भेदभाव च उरत नाहीं. हा 'सर्व मनोगत-कामनांचा त्याग करून आपल्या च ठिकाणीं संतुष्ट झालेला' स्थितप्रज्ञ होय. हा निर्विकार असतो म्हणून निर्विकल्प व निष्क्रिय होतो. अशा विदेही मुक्ताला विधि (Ought) काय व निषेध (Ought not) काय? तो सर्व च विधिनिषेधरूप राजकीय, धार्मिक व सामाजिक नीतीच्या सांकेतिक नियमांच्या पलीकडे असणार. जोंपर्यंत त्याच्या देहांत जीव आहे तोंपर्यंत त्याचे

ठिकाणीं देहद्वारें घडणारीं देहधारक कर्में चालवयाचीं इतकें च. कारण 'न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्' हा जीवशास्त्रान्वयें देहाचा नियम च आहे. म्हणून जर कोणी सर्व कर्मांचा त्याग करून देहधारण करूं म्हणेल तर त्याला 'शरीरयात्रापि च ते न प्रसिध्येदकर्मणः' असें सांगण्याची पाळी येईल. हा नियम सर्व च जीवदेहांना लागू आहे. मग तो देह वनस्पतीचा असो, पशूचा असो किंवा मनुष्याचा असो; मनुष्यांतील अज्ञाचा असो वा प्रज्ञाचा असो, बद्धाचा असो वा मुक्ताचा असो. कारण ज्ञानी झाला तरी त्याची प्रकृति त्याला सोडीत नाहीं;—'सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि'—तो आपल्या प्रकृत्यनुरूप देहविषयक कर्में करून च चालतो.

असा हा विदेही मुक्त कशाचा परिणाम? ज्ञानाचा म्हटला तर ज्ञान म्हणजे काय? ज्ञान हें कारण आहे का कार्य आहे? मनाची निर्विकार स्थिति किंवा चित्ताची निर्विकल्प वृत्ति हें ज्ञान असें म्हटलें तर मनाला निर्विकारत्व किंवा चित्ताला निर्विकल्पत्व कशानें येतें? चित्ताची शुद्धि झाल्यानें. चित्ताची शुद्धि कशानें होते? कर्मानें. पण कर्म म्हटलें कीं, तेथें विकार व विकल्प आले च. कारण त्यांवांचून कर्माला गति नाहीं. मग हें चित्तशुद्धीला कारणीभूत कर्म कोणत्या स्वरूपाचें असणार? तर 'अमुक करावें व अमुक करूं नये' अशा विधिनिषेधरूप नैतिक स्वरूपाचें. परंतु, नीति ही व्यक्तीच्या सर्व च राजकीय, धार्मिक व सामाजिक व्यवहारांना अनुलक्षून असते. तथापि चित्तशुद्ध्यर्थ कर्म मुख्यतः धर्मातील शुद्ध वैयक्तिक साधनमार्गांत गणण्यांत येतें,-मग तें यज्ञमार्गांतील वषट्कारात्मक हवनकर्म असो वा योगमार्गांतील यमनियमात्मक प्राणायामकर्म असो; उपासनामार्गांतील अर्चनवंदनात्मक पूजनकर्म असो वा पूजनमार्गांतील अर्घ्यपाद्यात्मक उपचारकर्म असो; भक्तिमार्गांतील प्रणिपातप्रणामात्मक प्रार्थनाकर्म

असो वा भजन मार्गांतील गुणरूपवर्णनात्मक नामोच्चारणकर्म असो. या कर्माचरणानें चित्त शुद्ध झालें म्हणजे निर्विकारत्व येतें व त्या निर्विकारत्वांत देहाचें सर्व हेतुपुरःसर कर्म बंद पडतें. कारण विकार गेले कीं हेतु उरत नाहीं व हेतु नसला म्हणजे क्रिया होत नाहीं. अशी क्रियाशून्य स्थिति झाली कीं तें च विदेहत्व होय. म्हणून जर कोठें एखादा कोणी विदेही दिसला तर त्याची अगोदर केव्हां तरी चित्तशुद्धि झालेली असावयाची हें उघड आहे. मग प्रश्न असा कीं, चित्तशुद्धीकरितां त्यानें कर्म केव्हां, कोठें व कसें केलें? त्याच्या कर्माचा जर नीट थांग लागला तर ठीक. नाहींपेक्षां (१) चित्त-शुद्धि कर्मानें होते हा नियम ढांसळेल, व (२) त्याचें विदेहत्व मुक्तावस्थेंतील नसून वेडेपणाचें ठरेल. आतां चित्तशुद्धि कर्मानें होते हा तरी नियम सर्वव्यापक आहे का? का त्याला अपवाद असणें शक्य आहे? अपवाद दिसला तर तो शुद्ध निसर्गाचा खेळ (Nature's Freak) ठरेल व त्यांतील विदेहत्व कारणावांचून सिद्ध झालें असें मानावें लागेल. उलट, चित्तशुद्धि निरपवाद कर्मानें च होते, इतर कोणत्या हि कारणानें होत नाहीं असें म्हटलें तर तें विदेहत्व मुक्तांत न गणतां वेड्यांत काढावें लागेल. बरें, त्याला जर वेडा म्हणावयाचा नसेल तर त्याच्या चित्तशुद्धीला कारणीभूत कर्म कोठें तरी पूर्वजन्मांत पहावें लागेल. पुनः चित्त-शुद्धीला जें कर्म अवश्य म्हणून लागतें त्याचें तरी स्वरूप काय? मनुष्याची चित्तशुद्धि व्यवहारांतील सामान्य नैतिक कर्माच्या सम्यगाचरणानें घडून येणें शक्य आहे किंवा नाहीं? का तत्प्रीत्यर्थ त्यानें उपरिनिर्दिष्ट कोणत्या तरी धार्मिक स्वरूपाच्या विशिष्ट कर्माचें च अवलंबन करणें जरूर आहे?

चित्तशुद्धि म्हणजे मनाचें विकारराहित्य. विकार कर्मांत उत्पन्न होतात तर कर्म विकारांत चालूं लागतें. कारण विकार कर्माला प्रेरक असतात पण कर्म विकारांना पुष्टिकारक होतें. पुनः तो

मनाचा स्वाभाविक धर्म आहे. मन म्हटलें कीं तेथें विकार आले च. किंबहुना मन हा शब्द च 'मन्'=विकारणें या धात्वर्थानें बनला आहे. अशा मनाला विकारांपासून मुक्त करणें हा च मोक्ष. परंतु मनाला विकारांपासून मुक्त करणें म्हणजे विकारांत निर्विकारत्व किंवा मनांत निर्मनत्व सिद्ध करणें होय. अर्थात् हा गुणांत निर्गुणत्व निर्माण करून मिळवावयाचा मोक्ष म्हणजे मोठी कला आहे. म्हणून ती कलेच्या नियमाप्रमाणें केवळ अभ्यासानें साध्य आहे. अभ्यास नाहीं तर कला नाहीं. अभ्यास कर्माचा. हें कर्म यज्ञ, दान व तप असें त्रिरूपात्मक आहे. तथापि एका यज्ञांत बाकी दोन अन्तर्भाव पावत असल्यामुळें एक 'यज्ञार्थ कर्म' केलें कीं त्यांत च कलेची पूर्णता होते. 'यज्ञार्थ कर्म' हें च 'नियत कर्म'. तो च भगवद्गीतेनें प्रतिपादिलेला 'योग' होय. ह्या योगाची व्याख्या 'योगः कर्मसु कौशलम्' अशी आहे. अशा योगांत जें मनाला अमनत्व येतें तें च वैराग्य. या अमनस्कतेंत किंवा वैराग्यांत मनांतील सर्व विकार अजीबात नाहींसे होतात असें नाहीं. कारण तसें झाल्यास मन च नाहींसें होईल. तर ते विकार वैयष्टिक आत्म्याला सोडतात व सामाष्टिक ब्रह्माला जोडून रहातात. म्हणून च वैराग्यांत वैयष्टिक देहाच्या सुखदुःखाबद्दल समवस्था प्राप्त होते. म्हणजे येथें 'दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः' ही वृत्ति बनते. येथें आत्मत्यागांत ब्रह्मसिद्धि किंवा ब्रह्मसिद्धींत आत्मत्याग आहे. तथापि येथें ब्रह्मांत च खरें आत्मदर्शन आहे. अर्थात् येथें देहावरील आत्मिक दृष्टि सुटते व ती ब्रह्माचे ठिकाणीं खिळून जाते. हें च विदेहत्व होय. येथें च मोक्ष आहे. परंतु हें विदेहत्व मनाला पूर्ण निगृहीत केल्याखेरीज सिद्ध होणें शक्य नाहीं; आणि मन तर वायूप्रमाणें चंचल असून स्वाभाविकवृत्त्या सदैव वैयक्तिक कामनांच्या मागें उचंबळणारें आहे. अशा मनाचा निग्रह कसा व्हावा ? तर 'अभ्यासेन तु कौंतेय वैराग्येण च गृह्यते'

–अभ्यासानें व वैराग्यानें तें कालान्तरानें निगृहीत करतां येतें. अभ्यासाकरितां कर्म आहे व वैराग्याकरितां त्यांतील फलाशात्याग आहे. फलाशारहित कर्म हें च निष्काम कर्म. ह्या निष्कामत्वांत सर्व च कामना पूर्णपणें त्यागावयाच्या असें नाहीं; तर कांहीं त्यागावयाच्या व कांहीं धारण करावयाच्या. सर्व त्यागावयाच्या म्हटलें तर सगळा च ग्रंथ आटपला. मग पुढें कांहीं बोलण्याचें च कारण उरणार नाहीं. (अर्थात् निष्काम कर्म म्हणजे लहान कामना सोडून मोठी राखणें, वैयष्टिक टाकून सामष्टिक धरणें, आत्मिक त्यागून ब्राह्मी स्वीकारणें, देहविषयक झुगारून आत्मविषयक बाळगणें, आत्मविषयक अधिक्षेपून ब्रह्मविषयक अवलंबिणें होय. असें निष्काम कर्म जेव्हां पुष्कळ काळ सतत घडेल तेव्हां चित्तशुद्धि होईल आणि चित्तशुद्धीनें जेव्हां विदेहत्व येईल तेव्हां त्यांत आत्म्याला अंतिम मोक्ष मिळेल असा कर्म, चित्तशुद्धि, विदेहत्व आणि आत्ममोक्ष यांचा संबंध आहे.) मुख्य मुद्दा फलासक्ति टाकून विहित कर्माचें आचरण हा होय. असें फलत्यागपूर्वक कर्माचरण एखाद्या व्यक्तीकडून जरी सामान्य व्यवहारांत होत असलें तरी तेथें चित्तशुद्धि सहज घडून येईल; आणि उलट जर तें वर नमुद केलेल्या कोणत्या हि विशिष्ट धार्मिक कर्ममार्गांत रखडत असलेल्या योगी, तपी, याजक, पूजक, संत, सेवक, भक्त, भजक इत्यादींच्या ठिकाणीं झालें नाहीं तर ती तेथें केव्हां च घडून येणार नाहीं हें निश्चित होय.

आतां फलासक्तिरहित कर्माचरण म्हटलें कीं तेथें ज्ञान आलें च. फल म्हणजे काय? त्यावर आसक्ति कां नको? ती कोणत्या कारणानें उत्पन्न होते? तिचा त्याग कसा घडतो? त्यापासून कोणती निष्पत्ति होते? इत्यादि कर्म व फल यांचें स्वरूपनिदर्शक ज्ञान होणें जरूर आहे. या ज्ञानानें च व्यक्तीच्या ठिकाणीं फलत्यागपूर्वक कर्मयोग सिद्ध होतो व अशा कर्मांत चित्तशुद्धि घडून

येते. म्हणून चित्तशुद्धि हा जसा कर्माचा तसा च ज्ञानाचा परिणाम आहे. किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे तो ज्ञानयुक्त कर्माचा किंवा कर्मयुक्त ज्ञानाचा परिणाम आहे. या चित्तशुद्धींत जी वैराग्याची वृत्ति बाणते ती च परमज्ञानाची स्थिति होय. येथें हटकून विदेहत्व उत्पन्न होतें. अशा ज्ञानमय विदेहत्वांत मोक्ष आहे, तदितर कसल्या हि निरर्थक व वेडगळ विदेहीपणांत नाहीं. म्हणून जो जो विदेही दिसेल तो तो मुक्त असेल असें नाहीं. ज्ञानी विदेही मुक्त आहे. कारण मोक्ष ज्ञानांत आहे, अज्ञानांत नाहीं. परंतु अशा ज्ञानाच्या मागें वैराग्य, वैराग्याच्या मागें चित्तशुद्धि व चित्तशुद्धीच्या मागें कर्माभ्यास असून कर्माभ्यासांत यमनियम, यमनियमांत नैतिक विधिनिषेध, नैतिक विधिनिषेधांत समाज आणि समाजांत राज्य व धर्म यांची सम्यक् धारणा आहे. अर्थात् ज्ञानपूर्ण विदेहत्व ही कला आहे; किंवा भगवद्गीतेच्या भाषेंत योग आहे. तो निसर्गात सहज घडून येणारा चमत्कार नाहीं. म्हणून च असें विदेहत्व आपल्या कलेनें परमेश्वराची बरोबरी करूं पाहणाऱ्या मनुष्याला अभिमानास्पद व भूषणप्रद आहे. तें पूर्वकर्माभ्यासाचें फल म्हटलें तर तो अभ्यास इहजन्मांत कोठें तरी दिसला पाहिजे. नाहीं तर त्याकरितां पूर्वजन्म मानणें भाग आहे. कारण कलेच्या नियमाप्रमाणें च तें अभ्यासक्रमांत कालावधीनें प्राप्त होणारें आहे आणि म्हणून एतत्संबंधीं 'प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्मिषः । अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥' असें जन्मान्तराला अनुलक्षून भगवद्गीतेंत स्पष्ट वचन आहे. सारांश, चित्तशुद्धि ही पूर्वजन्मांतलि कर्माभ्यासांत सिद्ध झाली असो वा इहजन्मांतील कर्मानें प्राप्त होवो, तिचा परिणाम विदेहावस्थेंत झाला तर तेथें सर्व प्रकारचें विधिनिषेधरूप कर्म थांबेल व नीतीची भाषा स्तब्ध होईल हें निर्विवाद आहे. (अशा विदेही मुक्ताला जात नाहीं, गोत नाहीं, कुल नाहीं, वर्ण नाहीं,

देव नाहीं, धर्म नाहीं, राष्ट्र नाहीं व देश हि नाहीं. त्यापासून ह्या संबंधीं कोणीं कांहीं कशाची अपेक्षा च करीत नाहीं. तो समाजाला जरी साक्षात् उपकारक दिसला नाहीं तरी अनुप-कारक नसतो. त्याच्या खऱ्या स्थितीची समाजाला जाणीव झाली तर समाज त्याची चिंता वाहतो. किंबहुना समाजांत तो परमे-श्वराप्रमाणें पूजनार्ह होतो. कारण समाजाला च काय पण संपूर्ण मानवजातीला तो भूषणप्रद असतो. तो समाजाच्या पलीकडे ब्रह्मभावाप्रत गेला असल्यामुळें त्याला कोणत्या च समाजांतील कसलीं च धर्मबंधनें लागू होत नाहींत. त्याचे ठिकाणीं संपूर्ण कर्माची परिसमाप्ति म्हटली म्हणजे ती मुख्यत: विधिनिषेधरूप कर्माची परिसमाप्ति होय. जसा परमेश्वर निर्विकार तसा च हा. येथें कर्म नाहीं; कां ? तर विकार नाहींत. अशा ज्ञानी मुक्ताला ज्ञानोत्तर कर्म आहे म्हणून जर कोणी एखादा अर्वाचीन कर्मवादी बडबड करूं लागला तर ती त्याची बडबड वृथा होईल, वेडे-पणाची ठरेल व हास्यास्पदतेला जाईल हें खास.)

खरा विदेही मुक्त हा एखाद्या सार्वभौम राजाप्रमाणें कायद्या-च्या कक्षेच्या पलीकडे आहे; इतकें च नाहीं तर परमेश्वराप्रमाणें संपूर्ण नीतीच्या पलीकडे आहे. कारण 'तूं अमुक कर व अमुक करूं नको' असें निर्बंधन घालणारी त्याच्या मागें दुसरी कोणती सत्ता च नाहीं. अशाला वेद काय, यज्ञ काय, व आश्रम तरी काय ? तो निर्वेद, निर्यज्ञ व निराश्रम आहे. अशा च सिद्ध पुरुषाला अनुलक्षून 'मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये। यतता-मपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वत: ॥' असें गीतावचन आहे. ही सिद्धावस्था प्रयत्नानें कर्माभ्यासांत परमेश्वराचें स्वरूप तत्त्वत: जाणून प्राप्त होत असल्यामुळें अशी परमेश्वरपदावर आरूढ झालेली कोटि जगतांत कधींकाळीं क्वचित् च दृष्टोत्पत्तीस यावी यांत नवल नाहीं. अशा विदेही सिद्धावस्थेंत चतुर्थाश्रमांतील संन्यासाची

भाषा केव्हां हि युक्त होणार नाहीं. कारण चतुर्थाश्रमांतील संन्यास ही एका विशिष्ट वर्णाश्रमव्यवस्थेंतील सांकेतिक संज्ञा आहे. अर्थात् त्याची व्याप्ति या विशिष्ट धर्माला अनुसरून आकुंचित असणें साहजिक आहे. विदेही मुक्त हा संन्यासी खरा, पण त्याचे स्थितींतील सहज बनलेला संन्यास निराळा व चतुर्थाश्रमांतील मुद्दाम अवलंबिलेला संन्यास निराळा एक सिद्ध संन्यास, दुसरा साधक संन्यास. एक समाजाची वगैरे कशाची च क्षिति न करितां स्वैर चालणारा; दुसरा समाजाच्या आश्रयानें समाजाचे नियम पाळून वर्तणारा. असा या दोहोंत मोठा फरक आहे. एक स्वतः सिद्ध म्हटला तर दुसरा केवळ त्यानें अनुकरण करणारा आहे. जसा एखादा नट राजाची भूमिका घेऊन ती रंगभूमीवर नटवितो तसा च चतुर्थाश्रमांतील संन्यास हा खऱ्या विदेही संन्यासाची नक्कल करितो इतकें च. तो केवळ साधनमार्गांत प्रविष्ट झाला असतो म्हणून तेवढ्यापुरतें त्याला महत्त्व येतें. अर्थात् तो मुक्त नव्हे मुमुक्षु होय, ज्ञानी नव्हे जिज्ञासु होय. त्याचे ठिकाणीं संन्यास हा शब्द जितक्या अंशानें व योग्यतेनें लावावयाचा तितक्या च अंशानें व योग्यतेनें इतर हंस, परमहंस, परिव्राजकाचार्य इत्यादि त्याची लौकिकी महती दर्शविणारे शब्द योजावयाचे हें उघड आहे. संन्यास शब्दाची व्याख्या—'काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदुः'—काम्य कर्मांचा न्यास अशी कवींनीं केलेली भगवद्गीतेंत दिली आहे. सर्व च कर्म काम्य असतें; एक हि अकाम्य नसतें. अर्थात् काम्य कर्मांचा न्यास म्हटला कीं तेथें पूर्ण विदेहत्व आलें. अशा विदेही मुक्ताला जेथें स्वतःच्या सामान्य देहधारणेच्या कर्मांचें भान नाहीं तेथें वर्णाश्रमधर्मव्यवस्थेंतील चतुर्थाश्रमसंन्यासांत दिसणाऱ्या विहिताविहित कर्मांचा तरी स्पर्श कसा होणार? म्हणून जगताच्या इतिहासांत यद्यपि आजपर्यंत अनेक

वैदिक किंवा अवैदिक, अत्याश्रमी किंवा अनाश्रमी प्रसिद्धीस आलेले लौकिकी संन्यासी दिसले तथापि ज्यांना हें विदेही संन्यासाचें लक्षण बरोबर लागू पडेल असे त्यांत फार च थोडे आढळतील. किंबहुना मुळींच आढळणार नाहींत असें म्हटलें तरी अतिशयोक्ति होणार नाहीं. कारण, विदेही संन्यासी-मुक्ताला जशी स्वतःच्या देहाची एषणा नाहीं तशी जगताची हि एषणा नाहीं. मग तो लोकव्यवहारांत पडून प्रसिद्धि मिळविण्यास कोठून जाईल व इतिहासांत कसा फडकेल ?. कचित् तो जरी कोठें भैक्ष्यचर्येनें अटन करीत असला तरी तो 'आत्मन्येवात्मना तुष्टः' याप्रकारें स्वात्म्याच्या ठिकाणीं ब्रह्मानंदांत निमग्न अशा स्थितप्रज्ञाच्या अवस्थेप्रत पोंचला असल्यामुळें परमेश्वराप्रमाणें सदैव मूकवृत्तींत गूढ च राहणार यांत संशय नाहीं.

असा जो विदेही मुक्त तो 'द्वंद्वातीतो विमत्सरः' होय. तो व्यष्टि व समष्टि यांच्या पलीकडे, देह व आत्मा यांच्या पलीकडे, आत्मा व ब्रह्म यांच्या पलीकडे आहे. तेथें द्वैत नाहीं व अद्वैत हि नाहीं; मग विशिष्टाद्वैत व शुद्धाद्वैत कोठून असणार ? तेथें शब्द बंद आहे, वाचा मूक आहे, क्रिया स्तब्ध आहे. तथापि तो सर्व क्रियेला व्यापून आहे; कारण जगताला व्यापून आहे. तेथें जरी देहाचा पात दिसला तरी आत्मा पतन पावत नाहीं व आत्म्याचा त्याग घडला तरी ब्रह्म नष्ट होत नाहीं. किंबहुना तेथें आत्म्याचें संरक्षण देह-पातांत होतें व ब्रह्माची सिद्धि आत्मत्यागांत घडते. देह म्हटला कीं तो उत्पत्ति--स्थिति--लयाच्या नियमानें बद्ध असणार व आत्मा त्या देहाच्या आश्रयानें चालणार हें उघड आहे. अशा अनंत देहांना व आत्म्यांना धारण करून ब्रह्मपदावर आरूढ झालेला हा स्थितप्रज्ञ यद्यपि विदेही दिसला तरी सर्वदेहवान्, निष्क्रिय झाला तरी सर्वक्रियावान् व निर्गुण बनला तरी सर्वगुणवान् असावयाचा हें निश्चित होय. हा खरा आत्मवान् आहे. हा जो आत्मा तें च

ब्रह्म. म्हणून हा खरा ब्रह्मवान् आहे. या ब्रह्मांत जगताचा, द्वंद्वांचा, गुणांचा व क्रियेचा नाश नाहीं तर सम्यक् धारणा आहे. असा आत्मवान् द्वंद्वांच्या पलीकडे म्हणून निर्द्वंद्व, त्रिगुणांच्या पलीकडे म्हणून निस्त्रैगुण्य व वेदांच्या पलीकडे म्हणून निर्वेद आहे. आणि तो च नित्यसत्त्वस्थ व निर्योगक्षेम म्हटला आहे. अशा सहजसंन्यासी, आत्मवान्, विदेही--मुक्ताच्या कोटींत बुद्ध किंवा देवदत्त, महावीर किंवा गोशाल, जॉन् बॅप्टिस्ट किंवा जीजस ख्राइस्ट, सेंट पॉल किंवा सेंट ऑगस्टिन्, शंकराचार्य किंवा मध्वाचार्य हे शुद्ध लौकिकी संन्यासी येऊं शकत नाहींत. कारण विदेही मुक्ताला हिंसाहिंसावाद कशाला, देवसैतानवाद कशाला, द्वैताद्वैतवाद कशाला, जीवशिववाद कशाला किंवा ब्रह्ममायावाद तरी कशाला? तेथें देवराज्य काय किंवा स्वर्ग-निवास काय, शून्यनिर्वाण काय किंवा ब्रह्मनिर्वाण काय? तेथें तिळातांदुळाची खटपट नाहीं किंवा बिळांतील जपाची यातायात नाहीं, दंडकमंडलूचें बंड नाहीं किंवा मठाची उठाठेव नाहीं. तेथें पीतवस्त्र काय किंवा काषायवस्त्र काय, श्वेतवसन काय किंवा दिग्वसन काय? तेथें आकाशांतील बाप सारखा व भूतलावरील लेक हि सारखा च. तेथें शिव हा च विष्णु व विष्णु हा च शिव. किंबहुना तेथें शिव नाहीं व विष्णु हि नाहीं. अशाला अर्हत् म्हटलें काय, यति मानलें काय, सेंट गणिलें काय किंवा संन्यासी ठरविलें काय, तेथें कशाची च क्षिति नाहीं. या प्रकारें विदेही संन्यासी हा जगताच्या सर्व संसाराच्या पार आहे. तो मूक Stoic आहे; तर उलट बुद्धशंकराचार्यादि लौकिकी संन्यासी बोलके Sophists आहेत. याचें कारण हें च कीं तो स्वात्म्याच्या ठायीं संतुष्ट असल्यामुळें त्याला कांहीं च 'कार्य' उरत नाहीं—'आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते।' याचे ठिकाणीं ज्ञान पूर्णतेला गेलें असतें म्हणून कर्माची

परिसमाप्ति होते—'सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते।' यावरून जेथें ज्ञान उमटतें तेथें बोलणें थांबतें किंवा जेथें बोलणें थांबतें तेथें ज्ञान उमटतें. म्हणून च जो खरा ब्रह्मपदारूढ होतो तो ब्रह्म बोलत नाहीं; बोलला कीं तेथून तो ढळला च म्हणून समजावें. स्वीडनची महाविदुषी राणी ख्रिश्चीना हिचें एक मार्मिक वचन प्रसिद्ध आहे—"chi l' ha sa, no' l' ha mai scritta: e chi l' ha scritta, no' l' ha sa"—जो जाणतो तो लिहीत नाहीं, जो लिहितो तो जाणत नाहीं. हें वचन या परम कोटींतील ब्रह्मज्ञानी विदेही-मुक्ताला पूर्णपणें लागू पडणारें आहे. केनोपनिषदांत या ब्रह्मज्ञानाविषयीं असें म्हटलें आहे—'यस्यामतं तस्य मतं मतं यस्य न वेद सः। अविज्ञातं विजानतां विज्ञातम-विजानताम्।'—ज्याला वाटतें मला ब्रह्म समजलें नाहीं त्याला समजलें, ज्याला वाटतें समजलें त्याला समजलें नाहीं; जो म्हणतो मी ब्रह्म जाणलें त्यानें जाणलें नाहीं, जो म्हणतो मी जाणलें नाहीं त्यानें जाणलें. सारांश, ब्रह्माचे ठिकाणीं शब्द निःशब्द होतो आणि म्हणून खरा विदेही संन्यासी हा ब्रह्मज्ञानी च काय पण ब्रह्मस्वरूप असल्यामुळें साहजिक च शांत व प्रस्तब्ध रहातो; पण उलट शंकराचार्य हा ब्रह्म बोलतो, लिहितो, सांगतो, विवादितो आणि प्रपादतो. अर्थात् शंकराचार्याला अशा विदेही मुक्ताच्या कोटींत गणतां येणार नाहीं; आणि म्हणून विदेही मुक्ताच्या बाबतींत वर्णाश्रमधर्माच्या च काय पण कोणत्या हि धर्माच्या विधिनिषेधरूप बंधनांची जी मोकळीक देतां येईल ती शंकराचार्याला देतां येणार नाहीं हें निर्विवाद आहे.

आतां अशा विदेही संन्यासी मुक्तावांचून दुसरा एक मुक्ताचा प्रकार आहे. तो जीवन्मुक्त होय. (जीवन्मुक्त हा संन्यासी नाहीं, कर्मयोगी आहे;) सरसकट सर्व कर्मं त्यागणारा नाहीं, युक्त

कर्माचें सम्यगाचरण करणारा आहे; अकर्मांत स्तब्ध बसणारा नाहीं, नियतकर्मांत रत होणारा आहे. तथापि त्यांत हि वर वर्णन केलेले विदेही मुक्ताच्या ज्ञानावस्थेचे सर्व गुण आहेत. म्हणजे तो निस्त्रैगुण्य, निर्द्वंद्व, नित्यसत्त्वस्थ, निर्योगक्षेम असा आत्मवान् होत्साता परमशांतीच्या अनामय ब्रह्मनिर्वाणाला प्राप्त झालेला आहे. विदेही मुक्ताला जर संन्यासी म्हटलें तर जीवन्मुक्त हा योगी होय. तथापि या दोन परस्परविरुद्ध कोटि एका च ज्ञानाची स्थिति दर्शवितात. यावरून ज्ञान दोन रूपांत प्रकट होतें--(१) क्रिया स्तब्ध होऊन, (२) क्रिया चालू राहून. ही क्रिया स्वतः-च्या देहद्वारें घडणारी असते. म्हणून एक देह त्यागून मुक्त; तर दुसरा देह भोगून मुक्त. एकाची दृष्टि सामान्य देहधारणात्मक कर्मापासून हि सुटते; तर दुसरा देहाचें उत्तम प्रकारें रक्षण करून तद्द्वारें सर्व नियतकर्में 'योगानें' म्हणजे कौशल्यानें आचरवितो. एकाचा भर संन्यासावर असतो; दुसऱ्याचा त्यागावर असतो. संन्यास कामनांचा; त्याग ममत्वाचा. एकाचें देहावरील ममत्व सुटलें, कीं तो त्या देहाकडे पूर्ण दुर्लक्ष करतो; दुसरा अममत्वानें त्या देहाकडून सर्व कर्में विधिपूर्वक यथासांग पार पाडतो. म्हणून मुक्तीला एक च मार्ग नाहीं. जशी ती संन्यासांत आहे तशी च त्यागांत आहे. तथापि संन्यास निराळा व त्याग निराळा. 'काम्यानां कर्मणां न्यासं' तो संन्यास; 'सर्वकर्मफलत्यागः' तो त्याग. त्यागा-ची मुख्य दृष्टि फलावर आहे, कर्मावर नाहीं; तर संन्यासाची सर्व दृष्टि कर्मावर आहे. सर्व च कर्में फलाच्या अनुषंगानें प्रवृत्त होत असल्यामुळें काम्यकर्मांचा **त्याग** हा संन्यास; तर सर्व च फलें कर्माच्या अनुषंगानें सिद्धि पावत असल्यामुळें कर्मफलाचा **संन्यास** हा त्याग होय. असें संन्यास व त्याग यांत जसें वैषम्य आहे तसें साम्य हि आहे. त्यांतील वैषम्यामुळें त्यागी हा योगी म्हटला तर संन्यासी अयोगी ठरतो. तथापि पुनः त्यांतील साम्य

पाहिलें कीं संन्यासी व योगी एक च दिसतात. म्हणून च गीतेंत भगवंतांनीं अर्जुनाला–‘यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पांडव’–ज्याला संन्यास म्हणतात तो च योग जाण असें सांगितलें आहे; कारण सर्व संकल्पांचा म्हणजे सर्वकर्मफलाचा संन्यास केल्यावांचून कोणाला योगी होतां येत नाहीं–‘न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन’–तर योगाचा म्हणजे फलाशारहित कर्मांचा आश्रय केल्याखेरीज संन्यासप्राप्ति दुष्कर असते–‘संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः’–असें म्हटलें आहे; आणि शेवटीं जो मुनि म्हणजे संन्यासी योगयुक्त होईल तो च तत्काळ ब्रह्मपदाला जाईल असें आपलें मत दिलें आहे–‘योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चिरेणाधिगच्छति।’ सारांश, योगांत संन्यास व त्याग दोन्ही आहेत; तथापि संन्यासांत त्याग आहे, योग नाहीं; पण त्यागांत योग निश्चयानें आहे. असा योग, त्याग व संन्यास यांचा संबंध आहे. तसें च योगांत सांख्य आहे व कर्म आहे, कर्म आहे व ज्ञान आहे, ज्ञान आहे व भक्ति आहे, भक्ति आहे व वैराग्य आहे, वैराग्य आहे व उपासना आहे, उपासना आहे व श्रद्धा आहे, श्रद्धा आहे व बुद्धि आहे, बुद्धि आहे व आत्मसिद्धि आहे, आत्मसिद्धि आहे व ब्रह्मप्राप्ति आहे. अशा योगावर भगवद्गीतेचा मुख्य कटाक्ष आहे. कारण वेदांचा च कटाक्ष योगावर आहे. वेदांच्या दृष्टीला सर्व यज्ञमय दिसतें. योग हा यज्ञरूप असतो. म्हणून गीतेचें सर्व बोलणें योगांत चालतें. गीतेचे अठरा हि अध्याय योगस्वरूप आहेत. अर्थात् योग व संन्यास यांची तुलना करतांना जरी ते सकृद्दर्शनी सारखे निःश्रेयस्कर दिसले तरी ‘तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते’–त्या दोहोंत कर्मसंन्यासापेक्षां कर्मयोग विशेष आहे असा च तिनें आपला निर्णय दिला आहे. कारण उघड आहे. योग हा व्यापक आहे. त्याचे पोटांत संन्यासांतील त्याग निश्चयानें येतो व त्याला कर्मांच्या बरोबरीनें मान मिळतो. पण

संन्यासाचे पोटांत योगांतील कर्माला बिलकुल महत्त्व नसतें, किंबहुना तें सर्वतोपरि हाणून पाडण्याचा प्रयत्न असतो. आतां कर्मयोग्याच्या योगमार्गांत क्वचित् संन्यासानंतर कर्म घडेल किंवा घडणार नाहीं. कारण योगाला आरंभीं संन्यास हा पाहिजे च. त्यावांचून योगाचें पाऊल च पुढें पडणार नाहीं. पण संन्यासांत जर सर्वस्तब्धता आली तर सारें च आटोपलें. म्हणून संन्यासाचे मागोमाग लागली च कर्म उमटलें पाहिजे. किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे संन्यासाचे बरोबर तें समांतर चाललें पाहिजे. हा संन्यासी व कर्मयोगी यांत भेद आहे. पुनः संन्यासांत क्रियास्तब्धता असल्यामुळें व जगत् हें तर स्वभावसिद्ध क्रियावान् असल्यामुळें संन्यासांत साहजिक च जगताला धक्का आहे, तर कर्मयोगांत जगताची सम्यक् प्रकारें धारणा आहे. अर्थात् जगताच्या व्यवहारानुसार कर्मयोगाला च सर्वतोपरि प्राधान्य आहे. संन्यासांत कर्मयोगाचें कार्य संपादिलें जात नाहीं; पण उलट कर्मयोगांत मात्र संन्यासाचें सर्व कार्य संपादिलें जातें. संन्यास हा जात्या च वैयष्टिक स्वरूपाचा आहे. तो केवळ आपल्या एका व्यक्तीचा मोक्ष पाहतो. तर कर्मयोग हा जात्या सामष्टिक स्वरूपाचा आहे. तो व्यष्टीच्या मोक्षाबरोबर समष्टीच्या मोक्षाकडे लक्ष देतो किंवा समष्टीच्या मोक्षांत व्यष्टीचा मोक्ष साधतो. म्हणून च संन्यासापेक्षां जें कर्मयोगाचें महत्त्व वेदांना व तदनुसार भगवद्गीतेला वाटतें तें यथायोग्य आहे.

जीवन्मुक्त हा जिवंत राहून म्हणजे देह धारण करून मुक्त म्हटला तर विदेहीमुक्त हा देह त्यागून म्हणजे मृत्यु पावून मुक्त होय. एक सर्व कर्मांचा न्यास करीत असल्यामुळें 'कर्मसंन्यासी' आहे, तर दुसरा सर्व कर्में फलत्यागपूर्वक आचरीत असल्यामुळें 'कर्मयोगी' आहे. मुक्तीच्या परम स्थितींत दोन्ही सारखे च. विदेही मुक्त हा देह धारण करण्याची किंचित् क्रिया करील तर

लागली च जीवन्मुक्ताच्या सदरांत येईल व जीवन्मुक्त हा देह-धारणात्मक कर्माकडे किंचित् दुर्लक्ष करील तर सहज विदेहावस्था पावेल. मोक्षशास्त्राप्रमाणें विदेही मुक्त सर्व च कर्मांचा त्याग करितो असें म्हटलें व जीवशास्त्राप्रमाणें देहभृताला कर्मांचा निःशेष त्याग करणें अशक्य आहे असें पाहिलें म्हणजे जो केवळ फलाचा त्याग करून कर्म आचरतो व देह चालवितो तो च त्यागी ठरतो हें 'न हि देहभृतां शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः। यस्तु कर्म-फलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥' या भगवद्गीतेच्या वचनावरून स्पष्ट होतें. तथापि विदेही मुक्त काय किंवा जीवन्मुक्त काय, तीं दोन्ही एका च परमपदारूढ झालेल्या स्थितीचीं दोन परस्पर सापेक्ष रूपें आहेत. हें परमपद निर्द्वंद्व आहे. अर्थात् तेथें देहभृत्त्व व विदेहत्व या द्वंद्वाची सम्यक् धारणा आहे. म्हणून हें कूटस्थ पद प्राप्त झालेल्या आत्मवंताला वास्तविकरीत्या देहवान् म्हणतां येणार नाहीं किंवा विदेही म्हणतां येणार नाहीं. कारण तो 'असत् नाहीं व सत् नाहीं', 'मृत्यु नाहीं व अमृत नाहीं'. तो दोहोंना व्यापून दोहोंच्या पार आहे. म्हणून तो दोहोंतील कोणत्या हि एका कोटीनें निर्देशिला जाणारा नाहीं. तो मुक्त नाहीं आणि बद्ध हि नाहीं. तेथें देहभृत्त्व दिसलें व त्यांतील कर्मांत जिवंतपणा पाहिला तर त्यांत च चिरंतन मृत्यु आहे; आणि उलट विदेहत्व पाहिलें व त्यांतील संन्यासांत मृत्यु दिसला तर त्यांत च शाश्वत अमृतत्व आहे. विदेही मुक्ताबद्दल कांहीं च बोलावयास नको. कारण तो सर्वकर्मसंन्यास करून देहपातांत मुक्त झालेला असावयाचा. पण जीवन्मुक्त हा जरी देह धारण करून तद्द्वारें सर्व कर्में आचरीत असला तरी तीं कर्में फलत्यागरूप असल्या-मुळें करून न केल्याप्रमाणें च होत. म्हणून भगवद्गीतेंत म्हटलें आहे 'त्यक्त्वा कर्मफलासंगं नित्यतृप्तो निराश्रयः। कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि-नैव किंचित्करोति सः॥' अशा 'नित्यतृप्त' व 'निराश्रय' कर्म-

योग्याच्या कर्माचरणांत जरी किती हि विकार उद्भूत झालेले दिसले तरी ते त्याच्या वैयक्तिक सुखदु:खाला धरून केव्हां हि नसावयाचे. तो 'यदृच्छालाभसंतुष्टो द्वंद्वातीतो विमत्सरः' असल्यामुळें साहजिक च सिद्धि व असिद्धि यांबद्दल समता बाळगणारा अतएव कर्म करून कर्माचें बंधन न पाळणारा आहे—'समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते।' सिद्धि व असिद्धि या दोहोंबद्दल सारखी वृत्ति ठेवण्यांत जें समत्व उत्पन्न होतें तो च योग म्हटला आहे—'सिध्यसिध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते।' अशा योगांत स्थित होऊन फलाशारहित कर्म करणें हें च मनुष्याचें कर्तव्य होय. अर्थात् अशा च कर्माचरणावर भगवंताचा सर्व कटाक्ष आहे—'योगस्थः कुरु कर्माणि संगं त्यक्त्वा धनंजय।' हें कर्माचरण म्हणजे नियतकर्माचरण. हें कर्म जेव्हां 'गतसंग', 'मुक्त' व 'ज्ञानावस्थितचेतस्' अशा योग्याच्या हातून केवळ यज्ञार्थ घडतें तेव्हां तें समग्र विलय पावतें म्हणजे करून न केल्यासारखें होतें—'गतसंगस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः। यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते॥' हा च मोक्ष होय तो ज्ञानांत आहे, कर्मांत नाहीं. म्हणून मनुष्याला इहलोकीं ज्ञानासारखें दुसरें कांहीं पवित्र नाहीं —'न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते।' तथापि तें ज्ञान वरीलप्रमाणें जो कोणी योगांत म्हणजे नियतकर्माचारांत संसिद्ध होईल त्याला च स्वतः कालांतरानें आपल्या ठिकाणीं प्राप्त होणारें आहे—'तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विंदति।' पुनः हा काल एका जन्मापुरता आहे असें नाहीं तर अनेक जन्म चालणारा आहे. कारण योग ही कला आहे व ज्ञान त्या कलेचा परिपाक आहे. अर्थात् कलेच्या नियमाप्रमाणें च तें योग्याला बहुत कालानें अनेक जन्मांच्या शेवटीं प्राप्त व्हावें व त्यांत च त्याला परम अंतिमपर परमेश्वरपद लाभावें यांत नवल नाहीं—'बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते।' सारांश, योग=फलासक्तिरहित कर्माचरण=निष्काम

कर्माचरण=नियतकर्माचरण=यज्ञार्थ कर्माचरण या अर्थानें सर्वप्रकारें मनुष्याच्या आत्मज्ञानाला, ब्रह्मसिद्धीला किंवा भगवत्प्राप्तीला कारणीभूत असल्यामुळें त्याला धरून भगवंताची मनुष्यमात्राला एक च एक अनुज्ञा आहे कीं,–'तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर। असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥'

जीवन्मुक्त हा कर्मयोगी आहे. त्याच्या योगांत जसें कर्म आहे तसा संन्यास आहे व जशी श्रद्धा आहे तसें ज्ञान आहे. तो योगानें कर्माचा संन्यास करतो व ज्ञानानें संशयाचें छेदन करतो–'योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम्।' त्यायोगें तो आत्मवंत होतो आणि म्हणून त्याला कर्माचें बंधन लागत नाहीं, –आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय।' योगानें कर्माचा संन्यास करणें म्हणजे कर्मानें कर्म घालविणें व ज्ञानानें संशयाचें छेदन करणें म्हणजे संशयानें संशयाचा निरास करणें होय. कारण योग हा एका कर्माविरुद्ध दुसरें कर्म व ज्ञान हें एका संशयाविरुद्ध दुसरा संशय आहे. योगांत जो संन्यास आहे त्याच्या अनुषंगानें विदेहत्व आहे व जें कर्म आहे त्याच्या अनुषंगानें देहभृत्त्व आहे. परंतु विदेही मुक्तांतील कर्मसंन्यास काय किंवा जीवन्मुक्तांतील कर्मयोग काय दोहोंत त्याग हा निश्चयानें आहे. कारण मुक्ति संन्यासाला धरून नाहीं त्यागाला धरून आहे. त्याग फलाचा, संन्यास कर्माचा. फल कर्मावर उत्पन्न होतें म्हणून कर्म टाकलें कीं फल आपोआप गळतें. यावरून फलत्यागार्थ कर्मत्याग करणें हा पक्ष संन्यासाचा व फलत्यागपूर्वक कर्म अवलंबिणें हा पक्ष कर्मयोग्याचा बनला आहे. संन्यासी झाला तरी त्यानें मुख्य दृष्टि फलत्यागावर ठेवून त्याकरितां कर्माचा न्यास केला तर ठीक; नाहींपेक्षां तो संन्यास व्यर्थ होय. अशा संन्यासांत हटकून मिथ्याचार किंवा ढोंग उत्पन्न होतें. त्याचें वर्णन गीतेनें येणेंप्रमाणें केलें आहे–'कर्मेन्द्रियाणि

संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन्। इन्द्रियार्थान्विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते'—जो कर्मेन्द्रियांचें बाह्यतः संयमन करून मनानें इन्द्रियार्थांचें म्हणजे फलाचें स्मरण करीत रहातो तो विमूढात्मा मिथ्याचारी गणला जातो. उलट, जो कर्मयोगी मनानें इन्द्रियांचें नियमन करून फलावर आसक्त न रहातां इंद्रियांकडून सर्व कर्में योग्य प्रकारें आचरवितो तो सत्याचारी विशेष मानला जातो—'यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन। कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते॥' सारांश, मुक्तीचे मार्ग दोन आहेत—(१) कर्म राखून फलत्याग करणें, व (२) फलाबरोबर कर्म हि त्यागणें. हे अनुक्रमें कर्ममार्ग व संन्यासमार्ग होत. यांना च योगनिष्ठा व सांख्यनिष्ठा म्हटल्या आहेत. पहिला जीवन्मुक्ताचा मार्ग. दुसरा विदेही—मुक्ताचा मार्ग. यद्यपि या दोन्ही मार्गांत मुक्ति असली तथापि जगताच्या धारणेकडे पाहून सांख्यसंन्यासमार्गापेक्षां कर्मयोगाचा मार्ग अधिक प्रशस्त आहे. या कर्मयोगांत फलत्यागपूर्वक कर्माचें आचरण असल्यामुळें त्यांत जें निश्चयानें सुख-दुःख, लाभ-अलाभ, जय-अजय यांचे ठिकाणीं समत्व बाळगावें लागतें तें मोठें 'कर्मसु कौशल' म्हणजे कला आहे. म्हणून कर्मयोग हा मनुष्याला सर्वथा भूषणप्रद व समाजाला साक्षात् हितप्रद आहे. अशा कर्मयोग्याचें वर्णन गीतेंत अनेक ठिकाणीं अनेक प्रकारें करण्यांत आलें आहे—" ज्यानें आपलें मन जिंकिलें, जो प्रकृष्ट शांतीप्रत गेला, ज्याचा परम आत्मा शीतोष्ण, सुख-दुःख, मानापमान इ० द्वंद्वांचे ठिकाणीं समबुद्धीनें स्थिरता पावला, ज्याचें अंतःकरण ज्ञानविज्ञानानें तृप्त झालें, ज्यानें अत्युच्च पदावर आरोहण केलें, ज्यानें आपल्या इंद्रियांवर विजय मिळविला, जो माती, दगड व सोनें यांना समान लेखूं लागला असा योगी नियतकर्माचारांत सदा रत असल्यामुळें तो च खरा 'युक्त'= जोडलेला=कर्माशीं जोडलेला, मानला जातो "—

जितात्मनः प्रशांतस्य परमात्मा समाहितः।
शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः॥
ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः।
युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाञ्चनः॥

अशा युक्तत्वांत किंवा कर्मयोगांत मुख्य भर त्यागावर आहे हें उघड आहे. त्याग फलाचा, कर्माचा नाहीं. अर्थात् यावरून कित्येक 'मनीषी' सर्व कर्म दोषवत् अतएव त्याज्य आहे असें जें समजतात 'त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः'—ती त्यांची चूक आहे. नीतीच्या उच्च विधायक मार्गांतील 'यज्ञदानतपःकर्म' हें केव्हां हि 'त्याज्य' नाहीं तर सदैव 'कार्य' आहे—'यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत्।' कारण तें समाजाला पोषक आहे इतकें च काय पण त्या च मनीषी व्यक्तींना पावन करणारें आहे—'यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम्।'—म्हणून हें कर्म व्यक्तिमात्रानें फलत्यागपूर्वक आचरिलें च पाहिजे असें भगवंताचें निश्चित उत्तम मत आहे—'एतान्यपि तु कर्माणि संगं त्यक्त्वा फलानि च। कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम्॥' यावरून सांख्यमार्गांतील नियतकर्मत्यागाला प्रवृत्त होणारे संन्यासी हे खरे त्यागी नव्हेत हें उघड होतें. कारण एकतर नियतकर्माचा संन्यास अयोग्य असतो--'नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते';—व दुसरें त्याग फलाचा करण्याऐवजीं कर्माचा करणें अविचार ठरतो. असा अविचारानें किंवा मोहानें केलेला कर्माचा परित्याग हा तामस म्हटला आहे—'मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः।' पुनः हें नियतकर्माचरण जर शरीरक्लेशाच्या भयानें, बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें केवळ दुःखमय मानून त्यागलें तर तो त्याग राजसस्वरूपाचा होतो व विफलता पावतो—'दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयात्त्यजेत्। स कृत्वा राजसं त्यागं नैव त्यागफलं लभेत्॥' अर्थात्

खरा त्याग म्हणजे नियतकर्माचारांतील विहित फलत्याग होय. हा त्याग सात्त्विक मानला आहे—'कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन। संगं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः' —व असा त्याग करणारास च 'त्यागी' ही संज्ञा यथार्थ लागू पडते असें दर्शविलें आहे-'यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते।' असा त्यागी आपल्या नियतकर्माचारांत जो भाग 'अकुशल' म्हणजे अकल्याणकारक असेल त्याबद्दल तिरस्कार दर्शवीत नाहीं व जो भाग 'कुशल' म्हणजे कल्याणकारक असेल त्यावर लोलूप हि रहात नाहीं; तर तो 'मेधावी' छिन्नसंशय होत्साता वरील प्रकारच्या सात्त्विक त्यागांत स्थिर असतो--'न द्वेष्टयकुशलं कर्म कुशले नानुषज्जते। त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः॥' त्याचा त्याग फलविषयक असल्यामुळें तो शीतोष्णसुखदुःखादि अंतर्बाह्य द्वंद्वांपासून अलिप्त रहातो आणि म्हणून तो शत्रु व मित्र, मान व अपमान यांबद्दल समता धारण करूं शकतो—'समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः। शीतोष्णसुखदुःखेषु समः संगविवर्जितः॥' याप्रकारें तो द्वंद्वातीत होत असल्याकारणानें प्रिय प्राप्त झालें म्हणून आनंद मानीत नाहीं व अप्रिय मिळालें म्हणून उद्वेग करीत नाहीं—'न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम्।' तर तो स्थिरबुद्धि, असंमूढ व ब्रह्मविद् केवळ एका निर्द्वंद्व ब्रह्माच्या ठिकाणीं स्थित असतो-'स्थिरबुद्धिरसंमूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः।' आतां तो जसा द्वंद्वातीत होत्साता निर्द्वंद्वपदाला जातो तसा च गुणातीत होऊन निस्त्रैगुण्यपद पावतो. अशा गुणातीताचें वर्णन भगवंतांनीं येणेंप्रमाणें केलें आहे—" सत्त्वगुणाचें कार्य प्रकाश, रजोगुणाचें कार्य प्रवृत्ति व तमोगुणाचें कार्य मोह हीं प्राप्त झालीं असतां जो त्यांचा द्वेष करीत नाहीं आणि निघून गेलीं म्हणून त्यांची आकांक्षा धरीत नाहीं; जो उदासीनाप्रमाणें वागतो, ज्याला गुण चाळवूं शकत नाहींत, गुण

आपल्या स्वभावानें वर्तत असतात असें पाहून जो स्थिर रहातो --विकार पावत नाहीं; जो सुखदु:खांचे ठायीं समता राखतो व स्वस्थ होतो, ज्याला माती, दगड व सोनें सारखीं च वाटतात, जो धैर्यवान्, प्रिय व अप्रिय तुल्य लेखतो आणि निंदा व स्तुति एक च मानतो; जो मान व अपमान, मित्र व शत्रु समसमान पाहतो, जो सर्वारंभपरित्याग करतो, म्हणजे कोणत्या च कर्मांत वैयष्टिक फलाशेनें प्रवृत्त होत नाहीं, तो गुणातीत म्हणजे निर्गुण किंवा निस्त्रैगुण्य म्हटला जातो."—

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पांडव।
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कांक्षति॥
उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते।
गुणा वर्तंत इत्येव योऽवतिष्ठति नेंगते॥
समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्टाश्मकांचनः।
तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिंदात्मसंस्तुतिः॥
मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः।
सर्वारंभपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते॥

कर्मयोग ही कला आहे. संन्यास स्तब्धता आहे. एका दृष्टीनें एक खडतर आहे तर दुसऱ्या दृष्टीनें दुसरें खडतर आहे. एकांत एक प्रकारचें सौकर्य आहे तर दुसऱ्यांत दुसऱ्या प्रकारचें सौकर्य आहे. प्रत्येक व्यक्ति सौकर्याकडे पाहून त्या त्या मार्गाचें अवलंबन करिते. कोणास संन्यास सुकर वाटतो तर कोणास कर्मयोग सुकर वाटतो. म्हणून संन्यासी त्यांतील सौकर्यास्तव संन्यासाचें अवलंबन करतो व त्यांतील कष्ट सोसतो; तर कर्मयोगी त्यांतील सौकर्याकडे पाहून च कर्माचें अवलंबन करतो व त्यांतील कष्ट सहन करण्यास तयार होतो. दोहोंत सुख आहे व दु:ख आहे. कारण दोन्ही द्वंद्वमय आहेत. मन द्वंद्वातीत झालें म्हणजे त्याला समदु:खसुखत्व येतें. मग तेथें देहभृत्व नाहीं व विदेहत्त्व नाहीं; कारण सुख नाहीं व दु:ख नाहीं, सिद्धि नाहीं व असिद्धि नाहीं, लाभ नाहीं व

अलाभ नाहीं, जय नाहीं व अजय नाहीं. साध्य एक च. पण तें गांठण्याकरितां जे अनेक मार्ग उपस्थित होतात ते व्यक्तीच्या सुखार्थ असतात. म्हणून कोणाची प्रवृत्ति संन्यासाकडे वळेल तर कोणाची कर्मयोगाला अनुसरेल. शास्त्रांत दोन्ही मार्ग सारखे च गणले आहेत. ब्रह्म हें जर साध्य म्हटलें व त्यांत आत्म्याची मुक्तावस्था पाहिली तर अशा मुक्तात्म्याचीं रूपें (phases) दोन—(१) प्रकृति व (२) पुरुष. प्रकृति क्रियासंपन्न आहे. पुरुष निष्क्रिय आहे. म्हणून प्रकृतींत गति व गतींत योगधारणा आहे; तर पुरुषांत स्थिति व स्थितींत संन्याससिद्धि आहे. या प्रकारें प्रकृति व पुरुष, गति व स्थिति, योग व संन्यास हीं द्वंद्वें आपापल्या भिन्न कोटींनीं एका च निर्द्वंद्व वस्तूचीं बाह्याभ्यंतर रूपें दर्शवितात. अर्थात् ह्या दोन कोटी सापेक्ष रीतीनें एकमेकींच्या पाठीला पाठ लावून वर्ततात. अव्यक्त निर्द्वंद्वाला व्यक्तभाव येण्यास अशा प्रकारच्या दोन कोटी धारण करणाऱ्या द्वंद्वाचा आश्रय करावा लागतो. येथें च निर्गुणाला सगुणता येते, निष्क्रिय क्रियावान् होतो व एक अनेकता पावतो. येथें निराकाराला जो आकार व निरूपाला जें रूप प्राप्त होतें तें मूलतः प्रकृतिपुरुषदर्शक द्विलिंगी (bisexual) असतें. हें अव्यक्त परमात्म्याचें व्यक्त अर्धनारीनटेश्वर (Hermophrodite=Hermes+Aphrodite) रूप पुढें सृष्टीच्या उत्क्रांतींतील प्रत्येक जीवात्म्याच्या ठिकाणीं उतरतें. भौतिकशास्त्रान्वयें तें जसें एखाद्या हैड्रोजन वायूच्या कणांत प्रकृतिविद्युत् (Electron) व पुरुषविद्युत् (Proton) परमाणूंच्या द्वारें प्रत्ययास येतें तसें च जीवशास्त्रान्वयें मानवदेहाचे ठिकाणीं स्त्री-पुरुषावयवरूपांत प्रकट झालेलें दृष्टीस पडतें. पुनः प्रकृति चलनवलन करणारी (active) व पुरुष स्थिर (passive) म्हणावा तर जीवसृष्टींतील पुरुषदेहांत असणाऱ्या रेतपिंडा (Sperm-cell) मध्यें प्रकृतीचें चलनवलन

दिसतें तर स्त्री-देहांत असणाऱ्या अंडपिंडा (Ovum-cell) मध्यें पुरुषाची स्थिरता निदर्शनास येते. गर्भविज्ञानशास्त्राप्रमाणें मूळ प्राणीगर्भ दोन्ही स्त्री-पुरुषरूपावयवें समसमान धारण करणारा असतो. जीवरसायनशास्त्राप्रमाणें कांहीं कालानें त्या गर्भदेहांतील रासायनिक क्रियेच्या योगें त्यांतील एका रूपाचे अवयव वृद्धि पावतात व दुसरे मागें पडतात. परंतु कोणतें हि रूप विकसित झालें व त्यांतील अवयव प्रगल्भता पावले तरी त्यांत दुसऱ्या प्रतियोगी रूपाचा अवशेष कायम रहातो. म्हणून च पुरुषदेहांत स्त्रीरूपाचे व स्त्रीदेहांत पुरुषरूपाचे अवयव बीजभूत दृष्टीस पडतात. हा न्याय जगतांत सर्वत्र भरलेला आहे. कारण हा द्वंद्वाचा जातिसिद्ध (categorical) नियम आहे. म्हणून कोणी विदेहीमुक्त निरपेक्ष (absolute) संन्यासी असूं शकणार नाहीं, किंवा कोणी जीवन्मुक्त निरपेक्ष कर्मकारी असणार नाहीं. अर्थात् जशी विदेहावस्थेंत देहधारणा आहे तशी च जीवन्मुक्तांत विदेहीस्थिति आहे. म्हणजे संन्यासांत कर्म आहे व कर्मांत संन्यास आहे. एखाद्याचा कल स्वाभाविकरीत्या अधिक संन्यासाकडे झुकेल तर दुसऱ्याचा कर्ममार्गाकडे वळेल. तथापि संन्यासी झाला तरी त्याच्या संन्यासावरील कर्माची छटा केव्हां हि पूर्णपणें धुऊन जाणार नाहीं, किंवा कर्मयोगी असला तरी त्याच्या कर्मांतील संन्यासाचें स्थान कधीं च भ्रष्ट होणार नाहीं. देह म्हटला कीं त्याची प्रकृति, त्या प्रकृतीपासून जन्मणारा गुण व त्या गुणाला अनुवर्तणारें कर्म आलें च. तें कोणा हि देहभृताला चुकत नाहीं. कर्मयोग्याला चुकत नाहीं तसें च संन्याशाला हि चुकत नाहीं–'कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वप्रकृतिजैर्गुणैः।' यावरून गीतेंत संन्यास शब्दाची 'काम्यानां कर्मणां न्यासं' अशी जी व्याख्या केली आहे ती फार मार्मिक आहे असें दिसणार आहे. संन्यास=सम्यक् न्यास=काम्य कर्मांचा न्यास. काम्य कर्मांचा न्यास हा च सम्यक् न्यास होय.

अकाम्य कर्माचा न्यास हा सम्यक् न्यास नाहीं. अकाम्य कर्म म्हणजे फलत्यागपूर्वक कर्माचरण. तें मागें सांगितल्याप्रमाणें यज्ञदानतपोरूप आहे. त्यांतील फलत्याग हा वैयष्टिक किंवा आत्मिक भावनेला धरून आहे, सामष्टिक किंवा ब्राह्मी भावनेला धरून नाहीं. ब्राह्मी भावनेनें फलाशा धरून कर्माचरण करणें हा च युक्त मार्ग आहे. हा च कर्मयोग होय. ह्या कर्मयोगांत कर्म आहे व संन्यास हि आहे. कर्म सामष्टिक फलाशेनें आहे व संन्यास वैयष्टिक फलाशेचा आहे. अर्थात् येथें च कर्मांत संन्यास व संन्यासांत कर्म दिसून येणार आहे.

गीतेनें इहलोकांत मनुष्याच्या प्रकृत्यनुसार निष्ठा दोन प्रकारच्या सांगितल्या आहेत—(१) ज्ञानयोगानें सांख्यनिष्ठा, व (२) कर्मयोगानें योगनिष्ठा. सांख्यनिष्ठा ही संन्यासनिष्ठा व योगनिष्ठा ही कर्मनिष्ठा होय. या दोन निष्ठा दोन निरानिराळ्या मार्गांचा आश्रय करतात व एकांगी स्थितींत मनुष्याला ज्ञानठ व कर्मठ बनवितात. हे दोन मार्ग दोन टोंकें आहेत. म्हणून ते जात्या परस्परविरुद्ध आहेत. तथापि ते सापेक्ष असल्याकारणानें समांतर चालणारे आहेत. ही सापेक्षता नैसर्गिक आहे; म्हणून त्या दोहोंतून एक ठेवलें व दुसऱ्याचें व्यावर्तन केलें तर स्थितिस्थापकता ढळेल व जगताला धक्का बसेल हें उघड आहे. फार काय पण जगताच्या नियमाप्रमाणें च ही गोष्ट अशक्य आहे. यावरून केवळ एक च एक संन्यास योग्य नाहीं, तसें च केवळ एक च एक कर्म हि योग्य नाहीं. संन्यास व कर्म हें द्वंद्व आहे. असें द्वंद्व जो धारण करतो तो 'युक्त' ठरतो. असा 'युक्त' कर्माचारी असून पुनः संन्यासी असतो व त्यागी असून योगी असतो. म्हणजे तो जसा एकांगी संन्यासी नसतो तसा एकांगी कर्मकारी नसतो. त्यांत युक्त कर्म व युक्त संन्यास असतो. एकांगी संन्यासांत अकर्माचा दोष उत्पन्न होतो तर एकांगी कर्माचारांत विकर्माचा दोष घडतो. खरा योगी

अकर्म व विकर्म या दोन्ही टोंकांचा त्याग करून युक्तमध्य किंवा हिरण्यगर्भ (Golden Mean) जें नियतकर्म त्याचें अवलंबन करतो. म्हणून या नियतकर्मांत कर्माबरोबर संन्यास व संन्यासाबरोबर कर्म असतें. किंबहुना नियतकर्मांत द्वंद्वाची सम्यक् धारणा असल्यामुळें तेथें च कर्मांत संन्यास व संन्यासांत कर्म सिद्ध होतें. अर्थात् यावरून कर्माच्या अनारंभांत मनुष्याला नैष्कर्म्य घडत नाहीं–'न कर्मणामनारंभान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते'–किंवा केवळ त्याच्या संन्यासांत हि तो कोणती सिद्धि पावत नाहीं–'न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति'–हें स्पष्ट आहे. तर खरें नैष्कर्म्य कर्माचरणांत आहे व तेथें च खरी सिद्धि आहे. कर्मफलाचा आश्रय न करितां जो 'कार्य कर्म' म्हणजे नियतकर्म यथासांग आचरितो तो च खरा संन्यासी व तो च खरा योगी म्हटला आहे; केवळ धर्मविहित अग्निकार्य टाकून अक्रिय होणारा नाहीं–'अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः। स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रियः ॥' अशा प्रकारच्या संन्यासयुक्त योगांत किंवा योगयुक्त संन्यासांत मोक्ष आहे. कारण येथें च ज्ञान आहे. ज्ञानाचा विषय कर्म व त्याचें फल मोक्ष होय. कर्म कोणतें, कसें व कोठें करावें, व कोणतें, कसें व कोठें करूं नये हें जाणणें व त्याप्रमाणें वर्तणें हें ज्ञान. या ज्ञानांत कांहीं कर्मांचा त्याग व कांहीं कर्मांचा स्वीकार आहे. त्याग हा च संन्यास व स्वीकार हा च योग होय. म्हणून ज्ञानांत योग आहे व संन्यास आहे आणि त्यावरून प्राचीन संन्यासवादी म्हणतात त्याप्रमाणें मोक्ष केवळ संन्यासनिष्ठ नाहीं, किंवा अर्वाचीन कर्मवादी म्हणतात त्याप्रमाणें केवळ कर्मनिष्ठ नाहीं; तर उभयनिष्ठ आहे, हें निर्विवाद आहे. ह्या मोक्षप्रद ज्ञानांत च खरी चित्तशुद्धिपूर्वक निर्विकारता व निर्विकल्पता आहे. सारांश, (जो खरा योगी असतो तो च संन्यासी होतो, व जो

खरा संन्यासी असतो तो च योगी बनतो. म्हणून भगवंतांनीं अर्जुनाला यथार्थ म्हटलें आहे–'यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पांडव ।'–येथें च ... सांख्यांत योग व योगांत सांख्य, किंवा ज्ञानांत ... आहे. जे कोणी बालस्वभाव अज्ञ असतात ... ना भिन्न समजतात पण ज्ञाते पंडित केव्हां ... त नाहींत–'सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदंति न ... –कारण सांख्य व योग यांपैकीं कोणत्या हि एकाचा ...यक्प्रकारें आश्रय केला असतां दोहोंचें एक च फल मिळतें –'एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विंदते फलम् ।'–म्हणजे जें स्थान सांख्यानें मिळते तें च योगानें प्राप्त होतें–'यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।' म्हणून सांख्य व योग यांना जो एक च पाहतो तो च शहाणा खरें पाहतो–'एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ।' अर्थात् येथें प्रवृत्तींत निवृत्ति व निवृत्तींत प्रवृत्ति किंवा द्वैतांत अद्वैत व अद्वैतांत द्वैत आहे. कारण येथें च कर्मांत अकर्म व अकर्मांत कर्म आहे. जो कर्मांत अकर्म व अकर्मांत कर्म पाहतो तो च मनुष्यांत बुद्धिमान् असतो; तो संपूर्ण कर्माचरण करून 'युक्त' म्हणजे कर्मयोगी होतो–'कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः । स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्न-कर्मकृत् ।' अशा कर्मयोग्याच्या नियतकर्माचरणांतील कर्मस्वरूपा-कडे पाहिलें म्हणजे तो जीवन्मुक्त दिसतो, तर संन्यासस्वरूपाकडे पाहिलें म्हणजे विदेहीमुक्त भासतो. गीतेच्या भाषेंत विदेही मुक्ताला 'स्थितप्रज्ञ' म्हटला आहे व जीवन्मुक्ताला 'स्थितधी' ही संज्ञा दिली आहे. (स्थितप्रज्ञाचा कल काम्य कर्मांचा न्यास करण्याकडे आहे म्हणून तो संन्यासी आहे.) (स्थितधीचा कल कर्मफलाचा त्याग करण्याकडे आहे म्हणून तो त्यागी आहे.) पुनः त्यागी हा च योगी होय. याप्रकारें स्थितप्रज्ञ संन्यासी अकर्मस्वरूप दिसतो तर स्थितधी योगी पूर्ण कर्मस्वरूप असतो.

तथापि पहिल्याचें अकर्म व दुसऱ्याचें कर्म सारख्या च योग्यतेचें असतें. स्थितप्रज्ञाचें अकर्म संपूर्ण कर्म धारण करणारें आहे तर स्थितधीचें कर्म सर्व कर्मांचा न्यास करणारें आहे. जगाच्या इति- ...ी हासांत स्थितप्रज्ञ विदेही क्वचित् दिसतात; ... खरे च आढळतात; तथापि जगाच्या व्यवहारां... पुष्कळ भेटतात पण सत्याचारी त्यागी थ... संन्यासी हा योगी असतो व खरा योगी संन्यासी अ... स्थितप्रज्ञ हा स्थितधी असतो व स्थितधी स्थितप्रज्ञ असतो. ... हि विमत्सर व द्वंद्वातीत असल्यामुळें सर्व वैयष्टिक कामना सोडून निस्पृह, निर्मम व निरहंकार होत्साते परमशांतीच्या ब्राह्मी स्थितीला प्राप्त झालेले असतात. या स्थितीचें वर्णन गीतेंत पुढील शब्दांत केलें आहे—

'विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निस्पृहः ।
निर्ममो निरहंकारः स शांतिमधिगच्छति ।
एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ॥'

व याला च 'ब्रह्मनिर्वाण' म्हटलें आहे. हें ब्रह्मनिर्वाण जीवन्मुक्ताला व विदेहीमुक्ताला दोघांना सारखें च प्राप्त होतें. अशा दोन मुक्तांपैकीं विदेही मुक्ताची वृत्ति स्पष्ट दिसते. त्याचें आपल्या देहाकडे हि किंचित् लक्ष नसतें इतका तो संन्यस्त स्थितीला पोंचलेला असतो. पण देह रक्षण करून कर्मांत रत असणारा जो जीवन्मुक्त त्याची वृत्ति कशी असते ती मिथिलाधिपति जनक राजाच्या उदाहरणांत उत्तम दृग्गोचर होते. मिथिला नगरी पेटलेली पाहून हा जीवन्मुक्त राजा म्हणाला, 'मिथिला जळते पण माझें कांहीं जळत नाहीं; माझेजवळ किंचित् धन नाहीं पण माझें धन अनंत आहे'. असो; तर या दोहोंच्या हि पलीकडे निर्द्वंद्वस्थितीप्रत गेलेल्या कर्मयोग्याचें द्वंद्वस्वरूप येणेंप्रमाणें दृष्टीस पडतें—

कूटस्थ
कर्मयोगी
निस्त्रैगुण्य, निर्द्वंद्व, नित्यसत्त्वस्थ, निर्योगक्षेम, आत्मवान्

संन्यासी	**त्यागी**
काम्यकर्मांचा न्यास करणारा	कर्मफलाचा त्याग करणारा
मुख्य प्रवृत्ति कर्मत्यागाकडे	मुख्य प्रवृत्ति कर्माचाराकडे
म्हणून	म्हणून
त्यागी	**योगी**
सांख्यनिष्ठा—ज्ञानमार्ग	योगनिष्ठा—कर्ममार्ग
स्थितप्रज्ञ	**स्थितधी**
सर्व मनोगत कामना टाकून संन्यास वृत्तींत आपल्या च ठिकाणीं आत्मसंतुष्ट असणारा	दुःखाबद्दल अनुद्विग्नमन व सुखाबद्दल विगतस्पृह असा रागभयक्रोध सोडून वर्तणारा
'प्रजहाति यदा कामान् सर्वान्पार्थ मनोगतान्। आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते॥'	**'दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः। वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते॥'**
विदेहीमुक्त	जीवन्मुक्त
कर्मसंन्यासमार्ग	**कर्मयोगमार्ग**

आतां कर्मयोगी जें कर्माचरण करतो तें दोन अर्थानें असतें— (१) चित्तशुद्ध्यर्थ, व (२) लोकसंग्रहार्थ. पहिलें वैयष्टिक भावनेनें घडतें; दुसरें सामष्टिक भावनेनें चालतें. पहिल्याचें पर्यवसान संन्यास=कर्मत्याग. दुसऱ्याचें पर्यवसान योग='कर्मसु कौशल'. पहिल्यांत विदेहता येते. दुसऱ्यांत जीवन्मुक्तता अंगीं बाणते. पहिल्याच्या अनुषंगानें जगताकडे दुर्लक्ष, समाजत्याग, देहपात

ही परंपरा उत्पन्न होते. दुसऱ्यांच्या अनुषंगानें देहरक्षण, समाजधारण, जगताच्या 'प्रवर्तित चक्राला अनुवर्तन' ही परंपरा कायम राहते. त्यायोगें जीवन्मुक्त योगी हा जसा ज्ञानाचा विषय होतो तसा विदेही संन्यासी होत नाहीं. अशा योग्यावर कर्माची मोठी जबाबदारी असते. तो जर आपल्या कर्मात किंचित् चुकला तर जगताच्या नाशाला कारण होतो. विदेही संन्याशाला जगताची धारणा काय किंवा नाश काय दोन्ही सारखीं च. त्याचें देहपतन झालें कीं जगत् हि नष्ट च झालें. तो जगताचा पसारा मायिक किंवा मिथ्या समजतो. त्यायोगें तो आपल्या चित्तशुद्धीपलीकडे कर्माला फारसें महत्त्व देत नाहीं व चित्तशुद्धीबरोबर सर्व कर्माचा न्यास करतो. याला च तो विरजा म्हणतो व विरजेबरोबर तत्काल प्रव्रज्या करण्यास तयार होतो. त्याचें चित्तशुद्ध्यर्थ कर्म हि केवळ त्याच्यापुरतें विशिष्ट स्वरूपाचें एकांतिक असतें. उलट लोकसंग्रहार्थ कर्मात प्रवृत्त होणाऱ्या व तन्निष्ठ राहणाऱ्या कर्मयोग्याला चित्तशुद्धीकरितां निराळें कांहीं कर्म करण्यास पाहिजे च असतें असें नाहीं. कारण त्याचें कर्म स्वाभाविकरीत्या सामष्टिक स्वरूपाचें असतें. त्यांत त्याचे ठिकाणीं जसजशी व्यक्तिविषयक कर्मफलावरील आसक्ति कमी होत जाते, तसतशी त्याचे अंगीं अधिकाधिक विरजा बाणते; तींत तो स्वार्थात परार्थ व परार्थात स्वार्थ पाहूं लागतो व शेवटीं अशा निर्द्वंद्व परमार्थपर वृत्तींत त्याला संसिद्धि प्राप्त होते. आतां मन हें जात्या कर्मफलाकडे ओढ घेणारें असल्यामुळें अशा मनाच्या संयमाभ्यासार्थ कर्मयोग्याला जर क्वचित् एखाद्या साधनमार्गीतील विशिष्ट कर्माचा अवलंब करणें प्राप्त झालें तर तें कर्म त्याच्या साध्य कर्माशीं जोडून पाहिजे हें उघड आहे. (लोकसंग्रहार्थ कर्म हें साध्यकर्म आहे, चित्तशुद्ध्यर्थ कर्म हें साधनकर्म आहे. म्हणून संसिद्धि किंवा परमफलप्राप्ति ही साक्षात् लोकसंग्रहात्मक कर्मात आहे.) अशी संसिद्धि

जनकादि जीवन्मुक्तांना लोकसंग्रहपर कर्मयोगांत च प्राप्त झाली असें भगवंतांनीं गीतेंत स्पष्ट नमुद केलें आहे—'कर्मणैव हि संसिद्धि-मास्थिता जनकादयः'—व अर्जुनाला हि कर्माबद्दल संन्यासभावना सोडून लोकसंग्रहाकरितां विहित कर्म आचरण्यास सांगितलें आहे —'लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हसि।' या कर्मयोगी जीव-न्मुक्तावर जगताच्या धारणेची जबाबदारी असल्यामुळें त्याला जगताच्या नियमाकडे दुर्लक्ष करून चालणें शक्य नाहीं. या जगतांत श्रेष्ठ जसें कर्म आचरितो तसें इतर जन करूं लागतात —'यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः।' कारण बहुजनसमाज अज्ञ असल्यामुळें साहजिक अनुकरणशील असतो आणि म्हणून जी गोष्ट श्रेष्ठ प्रमाण मानतो तीच तो खरी मानून त्याप्रमाणें श्रद्धेनें त्याला अनुवर्ततो—'स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते।' जी गोष्ट जनकाची ती च महाकर्मयोगी जो भगवान् श्रीकृष्ण त्याची. तो द्वंद्वातीत व त्रिगुणातीत असल्यामुळें त्याला स्वतःचें वैयक्तिक असें कसलें च कर्तव्य संपूर्ण त्रैलोक्यांत उरलें नव्हतें—'न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन'—त्याला कांहीं 'अनवाप्त' किंवा 'अवाप्त' राहिलें नव्हतें कीं ज्याकरितां त्यानें कर्म करावें. पण इतकें असून हि तो सर्व कर्में यथासांग करीत होता—'नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि।' याचें कारण उघड आहे. त्याच्यासारखा जबाबदार पुरुष जर आळस टाकून कर्मांत सज्ज झाला नाहीं तर सर्व च मनुष्यें त्याचा कित्ता गिरवून आळसांत स्वस्थ बसावयाचीं—'यदि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतंद्रितः। मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः।' याचा परिणाम काय होईल तो त्यानें पुढील शब्दांत दर्शविला आहे—'उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेद-हम्। संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः'—मीं जर कर्म केलें नाहीं तर हे लोक उत्सन्न होतील, त्यांत जो संकर घडेल त्याचा कर्ता मी ठरेन, व ह्या प्रजांचा घात मीं

केला असें होईल. अर्थात् यावरून जगतांत जे दोष उत्पन्न होतात व अधर्म माजतो त्या सर्वांचें खापर अशा कर्मत्यागी मनुष्यावर फुटतें हें उघड आहे. याची जाणीव भगवंताला पूर्णपणें होती हें च त्याच्या वरील उक्तींत दृष्टीस पडतें. वास्तविकरीत्या मुक्तावस्थेप्रत गेलेला कर्मयोगी हा परमेश्वरस्वरूप होत असल्यामुळें त्या परमेश्वरानें च निर्माण केलेलें हें जगत् त्यानें सर्व बाजूनें धारण करावें हें युक्त आहे किंबहुना त्याचें कर्तव्य आहे. असें कर्तव्य करण्यांत त्यानें फक्त कर्मफलाकडे म्हणजे वैयक्तिक स्वार्थाकडे नजर द्यावयाची नसते इतकें च. कारण त्यांत च त्याचें परमेश्वरत्व असतें. म्हणून भगवंतांनीं म्हटलें आहे कीं, लोकसंग्रहाची इच्छा करणाऱ्या ज्ञानी पुरुषानें इतर कर्मसंगी अज्ञजनाप्रमाणें च सर्व कर्में यथासांग करावीं; मात्र त्यांत आपण आसक्त राहूं नये--'सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत। कुर्याद्विद्वांस्तथासक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥' येथें फरक कर्मांच्या आचारांत नाहीं, फलाच्या भावनेंत आहे. कर्मांच्या नियमाप्रमाणें दोघे हि ज्ञानी व अज्ञानी जीं कर्में करितात तीं फलाच्या आशेनें च असतात. पण अज्ञानी हा तें फल आपल्या स्वतःच्या वैयक्तिक अर्थांत पाहतो तर ज्ञानी हा तें समष्टीच्या अर्थांत साधतो. हा च त्या ज्ञानी पुरुषाचा कर्मब्रह्मार्पणयोग होय. सारांश, जगताच्या धारणेला कर्म बंद पडून चालावयाचें नाहीं. तें सतत घडलें पाहिजे. हा नियम ज्ञानी जाणत असल्यामुळें तो कर्मसंगी अज्ञाचा बुद्धिभेद करीत नाहीं. कारण बुद्धिभेद केला तर त्याचा परिणाम त्या अज्ञाचे ठिकाणीं तत्काळ ज्ञान उमटेल असें नाहीं; पण कर्मत्याग मात्र हटकून घडेल. म्हणून जो खरा ज्ञानी असतो तो शब्दानें किंवा आचरणानें अज्ञाचा बुद्धिभेद न करितां, केवळ जगताचें प्रवर्तित चक्र चालूं ठेवावें म्हणून स्वतःकरितां नसलीं तरी लोकसंग्रहाकरितां सर्व कर्में उत्तम प्रकारें आचरितो. अशीं कर्में जनकानें आचरलीं, मी आचरीत

आहे व तूं हि आचरावीं असा भगवंताचा गीतेंत अर्जुनाला उपदेश करण्यांत मुख्य कटाक्ष आहे आणि म्हणून त्यानें म्हटलें आहे— 'न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसंगिनाम्। जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् ॥'

या प्रकारें भगवद्गीतेच्या दृष्टीनें लोकसंग्रह हा प्रधान महत्त्वाचा आहे व त्याकरितां कर्मयोग आहे, कर्मसंन्यास नाहीं. अशा कर्मांत त्याग सांगितला आहे, पण तो फलाचा होय. म्हणून फलत्यागपूर्वक कर्माचरण हें च निष्काम कर्माचरण, युक्त कर्माचरण, सम्यक्कर्माचरण, नियतकर्माचरण, यज्ञार्थ कर्माचरण किंवा स्वधर्मपर कर्माचरण म्हटलें आहे. अशा कर्मांत च लोकसंग्रह होतो, समाजधारणा घडते, जगत्स्थिति राहते आणि व्यक्तीला वैयष्टिक भावनेनें आत्ममोक्ष मिळून सामष्टिक भावनेनें ब्रह्मनिर्वाण प्राप्त होतें. असें लोकसंग्रहात्मक कर्माचरण आश्रमव्यवस्थेप्रमाणें पहिल्या दोन आश्रमांत सिद्धीस जातें. कारण आश्रमचतुष्टयापैकीं पहिले दोन आश्रम कर्माला प्राधान्य देणारे आहेत आणि दुसरे दोन संन्यासाला प्राधान्य देणारे आहेत. कर्म ब्रह्मचर्याश्रमांत सुरू होतें व गृहस्थाश्रमांत पूर्णतेला जातें. संन्यास वानप्रस्थाश्रमांत प्रकट होतो व चतुर्थाश्रमांत पूर्णता पावतो. जितक्या मानानें पहिल्या दोन आश्रमांत कर्माबरोबर संन्यास दिसतो तितक्या च मानानें दुसऱ्या दोन आश्रमांत संन्यासाबरोबर कर्म चालतें. म्हणजे पहिल्या दोहोंत केवळ नियतकर्माला धरून जेवढा संन्यास आवश्यक असतो तेवढा च धर्मदृष्ट्या विहित मानला जातो; तर दुसऱ्या दोहोंत नियतसंन्यास चालविण्याकरितां जेवढें कर्म आवश्यक असतें तेवढें च धर्मानें विहित ठरतें. अशी चार आश्रमांत कर्म व संन्यास यांची वांटणी आहे. कर्म हें मुख्यतः लोकसंग्रहार्थ आहे. संन्यास स्वात्ममोक्षार्थ आहे. म्हणून लोकसंग्रह करणें झाल्यास तो फक्त पहिल्या दोन आश्रमांत राहून

च करतां येतो; शेवटच्या दोन आश्रमांत जाऊन करतां येत नाहीं. शेवटचे दोन आश्रम लोकत्यागांत समाजापासून व जगतापासून परावृत्त होण्याकरितां आहेत. पहिल्या दोहोंचें पर्यवसान जीवन्मुक्ति म्हटली तर दुसऱ्या दोहोंचें पर्यवसान विदेहीमुक्ति होय. यावरून कर्म व संन्यास किंवा योग व सांख्य हे दोन्ही मार्ग सारखे च निःश्रेयसकर म्हणजे मोक्षदायक असले तरी ते निर्भेळ मोक्षदायक नाहींत हें उघड आहे. तर मोक्ष हा एकपक्षीं कर्मांतलि संन्यासांत आहे तर दुसऱ्या पक्षीं संन्यासांतील कर्मांत आहे. येथें च सांख्यांत योग व योगांत सांख्य आहे. कोणाची प्रवृत्ति स्वाभाविकपणें कर्माकडे जास्त असेल तर कोणाची संन्यासाकडे अधिक वळेल. कारण या दोन्ही निष्ठा मनुष्याच्या सहजप्रकृतींत किंवा नैसर्गिक वृत्तींत उपस्थित होणाऱ्या आहेत. पण त्यांत व्यष्टीच्या व समष्टीच्या धारणात्मक नियमाप्रमाणें कर्माला आद्यस्थान आहे. म्हणून च वर्णाश्रमव्यवस्थेंत कर्माला आश्रयभूत जे दोन आश्रम ते प्रथम अनुक्रमानें घेतले आहेत आणि नंतर संन्यासाला आश्रयभूत दोन आश्रम मागाहून जोडले आहेत. ज्याला लोकसंग्रहाबरोबर स्वात्ममोक्ष पाहिजे असेल त्याला पहिल्या दोन आश्रमांत राहून तो प्राप्त होतो. ज्याला लोकसंग्रहांतील कर्माच्या गडबडींत न राहतां संन्यासांतील शांतता पाहिजे असेल त्याचेकरितां शेवटचे दोन आश्रम आहेत. अर्थात् चतुर्थाश्रमांत जाऊन लोकसंग्रहाची भाषा बोलणें व्यर्थ आहे. याज्ञवल्क्यानें पहिल्या दोन आश्रमांत युक्तकर्माचरण करून लोकसंग्रह केला आणि शेवटीं तो शांत व स्तब्ध अशा संन्यासाश्रमांत गेला हें वैदिक इतिहासांत प्रसिद्ध आहे.

धर्म हा कर्मस्वरूप आहे. त्यांतील कर्म द्विविध आहे,–(१) विधिरूप, व (२) निषेधरूप. विधि हा युक्त कर्माचें आचरण [illegible] युक्त कर्माचा त्याग घडवितो. या दोहोंच्या द्वारें

वस्तूची धारणा घडते. म्हणून धारणेंत योग आहे व त्याग आहे. योगांत मुख्य भर कर्मांकडे आहे, त्यागांत संन्यासाकडे आहे. योग व त्याग या दोहोंत त्यागापेक्षां योगाचें महत्त्व जास्त आहे. म्हणून समाजाला योगाची काळजी अधिक आहे. त्याग हा निषेधस्वरूप असल्यामुळें तो राजसत्तेंत आक्रमिला जातो. योग हा विधिस्वरूप असल्यामुळें त्याला देवसत्तेचें पाठबळ लागतें. मनुष्य हा राजाच्या कायद्यांच्या निर्बंधनांत मूळ पाशवी वृत्तीचा त्याग करून मानवी वृत्तीनें समाजांत अन्तर्भाव पावतो व समाजाच्या आश्रयानें देववृत्तीच्या सिद्ध्यर्थ यज्ञ, दान व तप या तीन वैधिक कर्मांचें योगयुक्त आचरण करतो. अशा प्रकारच्या कर्माचरणानें तो एका बाजूनें समाजाला उन्नतीला नेतो व दुसऱ्या बाजूनें स्वात्ममोक्ष मिळवितो. म्हणून समाजांत धर्माचे सर्व च विधिनियम यज्ञ, दान व तप या त्रयीला अनुलक्षून बनतात. आतां कांहीं धर्मांत यज्ञाला प्राधान्य असतें तर कांहींत दानाला व कांहींत तपाला असतें. पण त्यांत जर कांहीं कारणानें एकाचें च फार स्तोम माजलें व दुसऱ्या दोहोंकडे दुर्लक्ष झालें तर तो धर्म विकृत होतो. वर्णाश्रमधर्मांत या तिहींची एका यज्ञकर्मांत सम्यग्धारणा आहे व त्याकरितां वर्णाश्रमव्यवस्थेंत पहिल्या दोन आश्रमांना विशेष महत्त्व आहे. ब्रह्मचर्याश्रमांत ज्ञानाबरोबर तपोबल व तपाबरोबर ज्ञानबल वाढतें व त्या बलावर पुढें गृहस्थाश्रमांत मनुष्याचे हातून यज्ञ व दान उत्तम प्रकारें सिद्धीस जाऊन व्यष्टि व समष्टि या उभयतांचें अंतिम साधतें. म्हणून वेदांची मुख्य दृष्टि या दोन आश्रमांवर आहे. किंबहुना जगतांत बौद्ध व ख्रैस्त्य हे शुद्ध संन्यासप्रवण संप्रदाय उपस्थित होण्यापूर्वी सर्व मोठमोठ्या धर्मांत या दोन आश्रमांचें च महत्त्व असलेलें दृष्टीस पडतें. उदाहरणार्थ, अर्वाचीन कालीं आपल्या प्राचीन स्वरूपांत विद्यमान असलेले झरथुष्ट्री व यहुदी धर्मपंथ घ्या, किंवा कालाच्या दारुण

ओघांत कायमचे नष्ट झालेले त्यांच्याबरोबरीचे जुने ग्रीक व रोमन धर्मपंथ घ्या. त्यांत विवाह न करणें हें महापातक समजलें जाई व संन्यासाला मुळीं च थारा नसे. मग त्यांत क्वचित् एखादा प्लेटो किंवा केटो सारखा अविवाहित किंवा कुटुंबत्यागी दिसला च तर तो अपवादात्मक असावयाचा. आतां वैदिक धर्मातून जसे बौद्ध व जैन हे स्वतंत्र संन्यासी संप्रदाय निघाले तसे च झरथुष्ट्री मझ्दयस्नीपंथांतून मणीचा व यहुदी फरीसीपंथांतून ख्रिस्ताचा असे स्वतंत्र संन्यासी संप्रदाय बाहेर पडले. इस्लामी धर्म हा यहुदी धर्माच्या वळणावर उत्पन्न झाला असल्यामुळें त्यांत संन्यास अविहित आहे. पण त्यावर अर्वाचीन बौद्ध वेदान्ताची छाप पडून त्यांत हि अविवाहित संन्यासी सुफी फकीर निर्माण झाले. तथापि या सर्व अवैदिक धर्ममार्गांत वर्णाश्रमव्यवस्था नाहीं. म्हणून त्यांत ब्रह्मचर्य व संन्यास एकरूप दिसले तर नवल नाहीं. वैदिक वर्णाश्रमधर्मांत ब्रह्मचारी शिष्याला गुरूचें गृह, गृहस्थाला स्वगृह, व वानप्रस्थाला वनगृह युक्त मानिलें असून संन्याशाला गृहत्याग सांगितला आहे. या प्रकारें वर्णाश्रमधर्मांत ब्रह्मचर्य व संन्यास यांत क्वचित् सकृद्दर्शनीं बाहेरील रूपांत जरी सारखे-पणा दिसला तरी गुणांत महदंतर आहे व त्यांचीं कार्यें हि भिन्न आहेत. ब्रह्मचारी हा गृह व गृहिणी यांच्या अभावीं भिक्षाचर्येनें पोट भरून ज्ञानार्जनार्थ गुरुगृहीं निवास करितो. संन्यासी हा गृह व गृहिणी यांचा त्याग करून कर्माच्या परिसमाप्तींत ज्ञाना-ला कंटाळून भिक्षाचर्येनें अहेतुक अटन करीत राहतो. एकाची दृष्टि मध्यान्हीं तळपणाऱ्या सूर्याकडे असल्यामुळें त्यांत त्याला संपूर्ण जगताचा तेजोमय पसारा दिसतो. दुसऱ्याची दृष्टि सायं-काळच्या मावळणाऱ्या सूर्याकडे असल्यामुळें त्यांत त्याला जगतावर तमोरूप मायेचा पडदा भासमान होतो. येथें च खरी अविद्या व अज्ञान निपजतें; व त्या अज्ञानाच्या दडपणाखालीं अगोदर

च दुःखाच्या व द्वैताच्या भ्रामक कल्पनेनें भयभीत झालेल्या ह्या मुमुक्षु किंवा मुमूर्षु संन्याशाच्या स्वात्ममोक्षाला दुःखविलयात्मक अद्वैताच्या शून्यनिर्वाणावांचून दुसरा मार्ग च उरत नाहीं. वेदांचा तर सर्व कटाक्ष ब्रह्मचर्याश्रमांत ज्ञानार्जनानें ऋषींचें ऋण फेडून नंतर गृहस्थाश्रमांत यज्ञानें देवांचें व प्रजोत्पादनानें पितरांचें ऋण फेडण्याकडे आहे. यावरून वेदांना कायमचें ब्रह्मचारित्व हि मान्य नाहीं हें उघड आहे. तथापि यदाकदाचित् एखादा ब्रह्मचारी आमरणान्त अविवाहित राहिला तरी त्यांत फारसा दोष नाहीं. कारण एकतर त्याला जर कांहीं कायिक, वाचिक किंवा मानसिक व्यथा असेल तर तो साहजिक च गार्हस्थ्य स्वीकारणार नाहीं; व दुसरें ब्रह्मचर्याश्रमांत राहिल्यानें त्याच्या हातून कांहीं ना कांहीं स्वरूपाची अग्निसेवा, धर्मसेवा व लोकसेवा होत असल्यामुळें तो कोणाच्या रोषास पात्र होणार नाहीं. शिवाय ब्रह्मचर्याश्रम हा पहिला च आश्रम असल्यामुळें तो धरून बसण्यानें दुसऱ्या आश्रमांचें उल्लंघन होऊन त्यांना धक्का पोचूं शकत नाहीं. पण वेदांच्या दृष्टीनें कोणा हि 'ब्राह्मणाला' तीन ऋणें फेडल्यावांचून शेवटच्या दोन आश्रमांत केव्हां च जातां येत नाहीं हें खास. आतां कोणी म्हणेल कीं आमरणान्त गृहस्थाश्रमांत राहून हीं सर्व ऋणें मनुष्याच्या हातून फिटतील असा तरी नियम कोठें आहे? तर कदाचित् दैवयोगें ऋणें फिटलीं नाहींत तरी हरकत नाहीं, पण तीं न फेडतां पुढील आश्रम मात्र विहित नाहींत. जन्मान्तरांत ऋणें फेडून व अनृणी होऊन मग पुढील आश्रम. पुनर्जन्म जर कशाकरितां असेल तर तो कर्मयोगानें ऋणें फेडण्याकरितां आहे; इतर कशा हि करितां नाहीं. तात्पर्य, कर्मांत जर लोकसंग्रह घडत असेल तर तो ऋणें फेडून घडेल, चित्तशुद्धि होत असेल तर तीं ऋणें फेडून होईल व ब्रह्मनिर्वाण मिळत असेल तर तें हि ऋणें फेडून च मिळेल.

हें वेदांचें निश्चित मत आहे; आणि म्हणून च मनूनें स्पष्ट म्हटलें आहे—

'अधीत्य विधिवद्वेदान्पुत्रांश्चोत्पाद्य धर्मतः।
इष्ट्वा च शक्तितो यज्ञैर्मनो मोक्षे निवेशयेत्॥
अनधीत्य द्विजो वेदाननुत्पाद्य तथा सुतान्।
अनिष्ट्वा चैव यज्ञैश्च मोक्षमिच्छन् व्रजत्यधः॥'

या प्रकारें संन्यास हा मोक्षाचें एक च एक साधन आहे असें नाहीं. लोकसंग्रहाकारितां तर त्याची मुळीं च आवश्यकता नाहीं. तो केवळ वैयक्तिक सुखाचे दृष्टीनें कर्माची यातायात नको म्हणून उपस्थित झाला आहे. तथापि अगोदर कर्म योग्य प्रकारें घडल्यानंतर त्याचें अवलंबन आहे. कर्म हें शुद्ध लोकसंग्रहार्थ आहे. लोकसंग्रह हा जगताच्या धारणेला अनुलक्षून समाजाला पोषक आहे. म्हणून वर्णाश्रमव्यवस्थेंत पहिले दोन आश्रम कर्मप्रधान आहेत; आणि त्यांत च लोकसंग्रह पूर्णतेनें सिद्धीस जावा अशी योजना आहे. या दोन आश्रमांत लोकसंग्रहकारक सर्व विहित कर्मे यथासांग आचरून व समाजाचीं तिन्ही ऋणें फेडून संसाराच्या तापांतून मुक्त होण्याकारितां शेवटीं वार्धक्यावस्थेंत वानप्रस्थ व संन्यास हे दोन शांतताप्रधान आश्रम वर्णाश्रमधर्मानें युक्त मानले आहेत. लोकसंग्रहांत शांतता नाहीं, दगदग आहे. ज्याला ती सोसण्याचें सामर्थ्य आहे त्यानें पहिल्या दोन आश्रमांत शेवटपर्यंत कर्मे करीत राहणें हें च त्याला योग्य आहे. अशा कर्मांत त्याचे हातून समष्टीचा अर्थ साधून व्यष्टीच्या अर्थाला बाध येत नाहीं, व व्यष्टीचा अर्थ साधून समष्टीच्या अर्थाला बाध येत नाहीं. यावरून उघड च लोकसंग्रहाकारितां संन्यासाचें तादृश प्रयोजन ठरत नाहीं. किंबहुना 'लोकसंग्रहार्थ संन्यास' हा वर्णाश्रमधर्माच्या कल्पनेप्रमाणें पदान्तर्गत अर्थविरोध (contradiction in term) आहे. संन्यास हा शुद्ध स्वात्म-

मोक्षार्थ आहे. म्हणून तो लोकसंग्रहाला निषिद्ध आहे; आणि उलट, लोकसंग्रह संन्यासाला निषिद्ध आहे. लोकसंग्रह हा ब्रह्मचर्य व गार्हस्थ्य या दोन आश्रमांना धरून चालणारा आहे व त्यांतील नैष्कर्म्यांत स्वात्मासिद्धि आहे. म्हणून च प्राचीन पुराणांतील अवधूत दत्तात्रेयासारखे किंवा अर्वाचीन इतिहासांतील समर्थ रामदासासारखे केवळ वर्णाश्रमधर्माप्रमाणें ब्रह्मचर्यांत वर्तणारे मुनि लोकसंग्रह करून मुक्त आहेत, किंवा मुक्त राहून लोकसंग्रह करणारे आहेत. आतां ब्रह्मचर्यांतून मधले दोन आश्रम टाकून संन्यास, हा वर्णाश्रमधर्माला केव्हां हि मान्य न होणारा संन्यास, यद्यपि स्वात्ममोक्षाला साधक दिसला तत्रापि लोकसंग्रहाला विघातक आहे हें खास. कारण त्यांत लोकसंग्रह होण्याऐवजीं लोकांचा बुद्धिभेद होऊन त्यांची दृष्टि वर्णाश्रमविहित कर्माचारापासून सुटण्याचा संभव आहे. म्हणून च बुद्ध किंवा खिस्त यांचा ज्या योग्यतेचा संन्यास त्या च योग्यतेचा शंकर किंवा मध्व यांचा संन्यास होय. त्यांनीं संन्यास लोकसंग्रहार्थ धारण केला असें म्हटलें तर त्यांच्या लोकसंग्रहांत खरा संन्यास राहिला नाहीं व संन्यासांत खरा लोकसंग्रह झाला नाहीं. जगतांत खरे लोकसंग्रह करणारे धर्मसंस्थापक अवतारी पुरुष राम व कृष्ण होत. ते संन्यासी नव्हते इतकें च काय पण वानप्रस्थ हि नव्हते. तर ते ब्रह्मचर्यांतून गृहस्थाश्रमांत युक्तकर्माचरण करणारे महान् कर्मयोगी होते. क्षत्रियाला कर्माची यातायात चुकविण्याकरितां गार्हस्थ्यांतून वानप्रस्थाश्रम सांगितला आहे. ब्राह्मणाला त्याचे पलीकडे भैक्ष्यवृत्तींत चतुर्थाश्रम विहित मानला आहे. तथापि या आश्रमांचें अवलंबन केलें म्हणजे मुक्तींत कांहीं भर पडते असें नाहीं तर व्यक्तीला शांतता मिळते इतकें च. पण त्यांत लोकसंग्रह विसरावा लागतो. संन्यास हा तर अत्याश्रम म्हटला आहे. अर्थात् त्यांत गृहस्थाश्रमांतील लोकव्यवहाराची दृष्टि पूर्णपणें सोडली तर

च तो नीट चालवयाचा हें उघड आहे. परंतु शंकराचार्याचा संन्यास, बुद्ध व ख्रिस्त यांच्या संन्यासाप्रमाणें लोकव्यवहारांत राहून व सर्व रागद्वेष धारण करून चालणारा होता. म्हणून तो साहजिक च आश्रमधर्माविरुद्ध झाला. अशा प्रकारच्या संन्यासांत जर वैराग्याचें खोबरें झालें व मोक्षाची थट्टा दिसली तर त्यांत नवल कसचें? याचीं मूर्तिमंत प्रतीकें (Monuments) म्हणजे सद्यःकालीं इतस्ततः भटकत फिरणारे सर्व च द्वैताद्वैतसंप्रदायानिष्ठ आचार्यपीठाधिष्ठित मठीय संन्यासी होत. ते आपणांस परमहंस म्हणतात, परिव्राजकाचार्य मानतात व जगद्गुरु समजतात. पण त्यांत खरोखर जर कशाचा आत्यंतिक अभाव असेल तर तो परमहंसत्वाचा व परिव्राजकत्वाचा होय. पुनः ते ज्या जगताचे गुरु म्हणून मिरवितात त्या जगताला द्वैतपूर्ण, दुःखमय, मिथ्या-रूप व मायास्वरूप कल्पितात. सारांश, शंकराचार्याच्या आश्रम-विरुद्ध संन्यासांत वैराग्य राहिलें नाहीं व लोकसंग्रह हि झाला नाहीं. कारण वैराग्य आणि लोकसंग्रह हे जरी विरुद्ध नसले तरी संन्यास आणि लोकसंग्रह हे विरुद्ध आहेत. शंकराचार्यानें लोकसंग्रहाची आकांक्षा बाळगून संन्यासाश्रम बिघडविला व संन्यासाश्रमाचें स्तोम माजवून लोकसंग्रह बिघडविला. तसें च त्यानें ब्रह्मचर्यांतून संन्यासांत एकदम उडी मारून आश्रमव्यवस्था मोडली व द्वैताद्वैत द्वंद्वांतलि एका च अद्वैताची कास धरून वेदान्त विकृत केला. म्हणून शंकराचार्य हा जसा विदेहीमुक्त नव्हता तसा च जीवन्मुक्त हि नव्हता.

चातुर्वर्ण्यसमाजांत भैक्षचर्या ही केवळ ब्राह्मणवर्णाला च विहित आहे; इतर वर्णांना नाहीं. अर्थात् केवळ अशा भिक्षावृत्तीवर परिव्राजकत्वांत चालणारा संन्यास हा फक्त ब्राह्मणाला च लागू आहे. क्षत्रिय व वैश्य यांना तीन आश्रमांत पूर्णत्वाला जातां येतें. एकट्या ब्राह्मणाला चौथा आश्रम शिल्लक राहतो. भारतीययुद्धा-

नंतर धृतराष्ट्र हा आपल्या पत्नीसह वानप्रस्थाश्रमाचें अवलंबन करून राहिला हें प्रसिद्ध आहे. वर्णाश्रमधर्मांत मोक्षप्राप्तीला संन्यासाचा एक च मार्ग नाहीं, तर भगवंतांनीं गीतेंत म्हटल्या-प्रमाणें 'स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः'—आप-आपल्या नियतकर्मांत अभिरत असणारा जो कर्मयोगी तो ज्या वर्णांत व ज्या आश्रमांत असेल तेथें च त्याला मोक्ष आहे. मोक्षाला अनेक मार्ग असणें यांत च व्यक्तीचें खरें हित आहे व तिला खरी स्वतंत्रता आहे. बुद्धाच्या निर्वाणाच्या एक च एक संन्यासमार्गांत व्यक्तीची सर्वतोपरि कुचंबणा आहे. जसें बुद्धाचें दुःखविलयांत निर्वाण तसा च शंकराचार्यांचा द्वैतविलयांत मोक्ष होय. म्हणून अशा मोक्षाला त्यानें साहजिक च ब्रह्मचर्यां-तून संन्यासाचा एक च मार्ग आंखला आहे हे दोन्ही बौद्ध-निर्वाणाचे व शांकरमोक्षाचे मार्ग वैदिक वर्णाश्रमधर्माला सारखे च अमान्य आहेत. जनकराजा मुक्त होता पण संन्यासी नव्हता. वर्णाश्रमधर्मांत ज्ञानी क्षत्रियाचा आदर्श म्हणजे जनक व ज्ञानी ब्राह्मणाचा आदर्श म्हणजे याज्ञवल्क्य होय. योगीश्वर याज्ञवल्क्य हा परमज्ञानी खरा वैदिक होता. हा महामुनि केवळ स्मृतिकार च होता असें नाहीं तर याचें सामर्थ्य नवीन वेदरचना करण्याचें होतें. हा वेद व वेदान्त या दोहोंत सारखा च पारंगत असून धर्माचें सूक्ष्म रहस्य जाणणारा होता. म्हणून हा जसा ज्ञानसंपन्न तसा च क्रियासंपन्न होता. यानें एखाद्या अर्वाचीन आचार्याप्रमाणें ब्रह्मचर्यांतून एकदम संन्यास घेतला नाहीं. तर यानें प्रथम पहिल्या तीन आश्रमांचें उत्तम प्रकारें संगोपन करून म्हणजे ब्रह्मचर्यानें ऋषींचें, यज्ञानें देवांचें व प्रजेनें पितरांचें ऋण फेडून आणि शेवटीं आपल्या स्त्रियांना आत्मज्ञानाचा उपदेश करून नंतर हा अत्याश्रमी झाला. अर्थात् हा त्रैगुण्यविषय वेदांचें प्रतिपालन करून निस्त्रैगुण्य झाला व द्वंद्वमय जगताचें चक्र चालू ठेवून निर्द्वंद्व बनला.

याप्रमाणें जबाबदारीनें कर्में करून वेदांनीं आज्ञापिलेलीं तीन ऋणें फेडल्यावांचून व समाजाचा अनृणी झाल्यावांचून संन्यास घेणें हें कृतघ्नपणाचें लक्षण आहे. असा संन्यास ब्राह्मणावांचून जसा इतर वर्णीयांना विहित नाहीं तसा च तो स्त्रियांना हि विहित नाहीं. यावरून 'यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्' हें जाबालोपनिषदांतील वचन वेदांशीं पूर्णपणें असंगत असल्यामुळें सर्वथैव अवैदिक आहे अतएव बौद्ध आहे हें उघड ठरत आहे. कारण एक तर, हें तत्त्व जर सर्वसामान्य केलें तर प्रव्रज्या ही विरजेबरोबर कोणा हि मनुष्याला–मग तो पुरुष असो वा स्त्री असो, ब्राह्मण असो वा अब्राह्मण असो–विहित मानावी लागेल. पण वर्णाश्रमधर्मा-प्रमाणें ती एका ब्राह्मणवर्णांतील पुरुषाला च विहित आहे. दुसरें, विरजा ही कला आहे. अर्थात् ती कलेच्या नियमाप्रमाणें केवळ अभ्यासानें च साध्य आहे. अभ्यासावांचून कारणानें वा अकारणतः उत्पन्न झालेली विरजा ही मिथ्या विरजा किंवा विरजाभास होय. तें आर्ततेचें, वेडेपणाचें किंवा विकृतावस्थेचें चिन्ह आहे म्हणून खास समजावें. खरी विरजा ज्ञानमय आहे. अशी विरजा प्राप्त होण्याकरितां वर्णाश्रमधर्मांतील श्रौतस्मार्तकर्मांत योग्य प्रकारें अभ्यास घडला पाहिजे. वर्णाश्रमधर्मांत मनुष्याचे हातून असा अभ्यास घडावा अशी उत्तम व्यवस्था आहे. अशा अभ्यासांत ब्राह्मणवर्णीय पुरुषाचे ठिकाणीं तो सर्व ऋणांतून मुक्त झाल्यानंतर जेव्हां विरजा बाणेल तेव्हां त्यानें प्रव्रज्या घ्यावी असा वैदिक-धर्माचा आशय आहे. कारण प्रव्रज्या हें जर आत्ममोक्षाचें साधन म्हटलें तर अगोदर समाजाच्या ऋणांतून मुक्त झाल्यावांचून आत्ममोक्ष नाहीं हें निर्विवाद आहे. तथापि पुनः सर्व ऋणांतून मुक्त झाल्यानंतर हि ज्या क्षणीं विरजा उत्पन्न होईल त्या क्षणीं तत्काळ प्रव्रज्या घेणें हें व्यक्तीच्या दृष्टीनें हितावह आहे असें नाहीं. कारण, विरजा जर केवळ आर्ततेनें उत्पन्न झाली असेल

तर अशा विरजेबरोबर अवलंबिलेली प्रव्रज्या पुढें पश्चात्तापानें ढासळून आरूढपतितत्व येण्याचा संभव आहे. याचें उदाहरण इतिहासांत ज्ञानेश्वराच्या बापाचें प्रसिद्ध आहे. म्हणून प्रव्रज्येच्या अगोदर विरजेची परीक्षा घेण्याकरितां व तिला बळकटी आणण्याकरितां वानप्रस्थाश्रमाची योजना आहे. अर्थात् वर निर्दिष्ट केलेलें अत्यंत घातुक व अनिष्ट वचन ज्या क्षणीं जाबालोपनिषदांत ग्रथित झालें त्या च क्षणीं तेथें वैदिकधर्माच्या नाशाचें व बौद्धधर्माच्या उदयाचें बीज पेरलें गेलें. पुढें त्यापासून जो विषवृक्ष फोफावला त्याचें परिपक्व फल शकपूर्वकालीं गौतम बुद्ध व शकोत्तरकालीं शंकराचार्य होय.

जाबालोपनिषदांत सदर्हू महाविषारी वाक्य ज्या परिच्छेदांत आलें आहे तो येणेंप्रमाणें:—

“ अथ ह जनको ह वैदेहो याज्ञवल्क्यमुपसमेत्योवाच भगवन् संन्यासमनुब्रूहीति । स होवाच याज्ञवल्क्यः । ब्रह्मचर्यं समाप्य गृही भवेत् । गृही भूत्वा वनी भवेत् । वनी भूत्वा प्रव्रजेत् । यदि वेतरथा ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेद्गृहाद्वा वनाद्वा । अथ पुनरव्रती वा व्रती वा स्नातको वास्नातको वोत्सन्नाग्निरनग्निको वा **यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत् ॥** ” (खं० ४।१)

नंतर विदेहपुत्र जनक याज्ञवल्क्याच्या समीप येऊन म्हणाला, ‘भगवन्, संन्यासाला अनुलक्षून बोला’. त्यावर तो याज्ञवल्क्य बोलला,–‘ब्रह्मचर्य संपवून गृहस्थ व्हावें; गृहस्थ होऊन वानप्रस्थ व्हावें; वानप्रस्थ होऊन प्रव्राजित व्हावें. अथवा जर निराळी स्थिति असेल तर वनांतून च काय पण गृहांतून किंवा ब्रह्मचर्यांतून सुद्धां प्रव्रजावें. अशा स्थितींत पुनः व्रतहीन असो वा व्रती असो, स्नातक असो वा अस्नातक असो, उत्सन्नाग्नि असो वा अनग्नि असो, ज्या कोणत्या दिवशीं विरजा येईल त्या च दिवशीं प्रव्रज्या घ्यावी’.

हें उपनिषत् ‘जाबालोपनिषत्’ होय. ‘सत्यकाम जाबाल’ याची

कथा छांदोग्योपनिषदांत आहे. 'जाबाल' हा 'जबाला' नामक स्त्रीचा पुत्र असून त्याचें नांव 'सत्यकाम' होतें. याच्या बापाचें नांव व गोत्र याच्या आईला माहीत नव्हतें. कारण ती आपल्या यौवनावस्थेंत परिचर्या करीत पुष्कळ भटकणारी—'बहु चरन्ती परिचारिणी'—होती; आणि अशा स्थितींत तिला हा मुलगा झाला. अर्थात् तो विवाहित दांपत्यापासून जन्मला नव्हता. तथापि त्याच्या सत्य भाषणावरून हा ब्राह्मणपुत्र असावा असें म्हणून हारिद्रुमत नामक गौतम ब्राह्मणानें त्याचें उपनयन करून त्याला आपल्याजवळ ब्रह्मचर्यांत ठेविलें. अशा ह्या जाबालाच्या उपनिषदांत वरीलप्रमाणें प्रथम च स्पष्ट रीतीनें 'पाहिजे त्यानें पाहिजे तेव्हां विरजेबरोबर प्रव्रज्या घ्यावी' असें हें वचन आलें आहे. याचें कारण उघड आहे. एखाद्या जाबालाला एखादा हारिद्रुमत भेटून त्याचें उपनयन होईल व त्याला ब्रह्मचर्यांतून पुढें विवाहांत गार्हस्थ्य हि प्राप्त होईल. पण अशा प्रकारचे समाजांत जे दुसरे अनेक जाबाल असतील त्यांची वाट काय? तर त्यांना सर्वोच्च संन्यास सहजसाध्य करून ठेवला म्हणजे समाजांत त्यांची योग्यता अभिजात ब्राह्मणांच्या बरोबरीनें वाढेल हें उघड आहे. कारण अन्तःकरणांत विरजा उमटली किंवा नाहीं हें समजण्याला बाहेर कांहीं साधन नसतें व प्रव्रज्येंत सुखानें योगक्षेम चालून मान हि मिळतो. या प्रकारें सदर वेदविरुद्ध वचनाची आध्यात्मिक दृष्टीपेक्षां सामाजिक दृष्टीनें च उपपत्ति चांगली लागते. आतां सदर वचन जनक व याज्ञवल्क्य यांच्या संवादांत याज्ञवल्क्याचे तोंडीं घातलें आहे. जनक हा क्षत्रिय असल्यामुळें त्याला तर संन्यास वर्ज्य च आहे. पण याज्ञवल्क्य हा ब्राह्मण असल्यामुळें त्याचे ठिकाणीं संन्यासाची सर्व प्रतिष्ठा आहे. सर्वांत ग्रंथसंख्येनें मोठें उपनिषत् म्हणजे याज्ञवल्क्याच्या वाजसनेयी संहितेला धरून शतपथब्राह्मणांतील बृहदारण्यक होय. यांत जनक व याज्ञवल्क्य यांची नित्य जोडी

आहे. ती च पुढील उपनिषदांत जेथें जेथें दोन व्यक्तींत तत्त्व-ज्ञानविषयक संवाद उद्भवतो तेथें तेथें पुढें करण्यांत येते. ज्याप्रमाणें तांत्रिक आगमग्रंथांत शिव व पार्वती यांची जोडी त्याचप्रमाणें उपनिषदांत जनक व याज्ञवल्क्य यांची जोडी. मग तो आगम शाक्तांच्या दक्षिणमार्गांतील असो वा वाममार्गांतील असो. अर्थात् अशा आगमग्रंथांतील शिवपार्वतींच्या संवादांत जसा अत्यंत बीभत्स व किळसवाणा विषय हि गोंवला जातो तसा च प्रस्तुत जाबालोपनिषदांत याज्ञवल्क्याच्या तोंडीं त्याला सर्वतोपरि अमान्य असें वेदविरुद्ध तत्त्व गोंवण्यांत आलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं.

सदर परिच्छेदांत प्रव्रज्येचे एका खालीं एक पुढीलप्रमाणें तीन पर्याय दर्शविले आहेत. त्यांत प्रत्येक पुढला पर्याय मागल्याचें खंडन करीत आहे.—

(१) ब्रह्मचर्य संपल्यानंतर स्नातक होऊन विवाह करावा व गृहस्थाश्रम घ्यावा. गृहस्थाश्रमांतील सर्व कर्में यथासांग करून तो आश्रम संपल्यानंतर वानप्रस्थाश्रम घ्यावा. शेवटीं वानप्रस्थाश्रमांतून विरजेबरोबर अत्याश्रमी व्हावें म्हणजे प्रव्रज्या घ्यावी. हा पर्याय सर्वथा श्रौतस्मार्त-वर्णाश्रमधर्मांतील नियमाला धरून आहे.

(२) प्रव्रज्या ही वानप्रस्थाश्रमांतून च काय, पण कारण-परत्वें गृहस्थाश्रमांतून किंवा ब्रह्मचर्यांतून सुद्धां विरजेबरोबर अवलंबावी. येथें प्रथम धर्माचा निर्बंध सुटला व व्यक्तीला स्वातंत्र्य देण्यांत आलें. पण त्यांत वर्णाश्रमधर्माला अगदीं च धक्का दिला असें नाहीं तर त्यांतील आश्रम मान्य केले आहेत. म्हणजे येथें संन्यास ब्रह्मचर्यांतून सांगितला आहे; अगदीं च शुद्ध ब्रह्मचर्यापूर्वी आश्रमरहित स्थितींतून सांगितला नाहीं.

(३) शेवटीं, प्रव्रज्या ही कोणा हि व्यक्तिमात्राला विरजेबरोबर अवलंबिण्यास कसला च प्रत्यवाय नाहीं. मग ती व्यक्ति

व्रती असो वा अव्रती असो, स्नातक असो वा अस्नातक असो, साग्निक असो वा निरग्निक असो. ज्या घटकेला तिचे ठिकाणीं विरजा उत्पन्न होईल त्या घटकेला तिनें बिनहरकत प्रव्रज्या घ्यावी. येथें मात्र वर्णाश्रमधर्माला पूर्ण धक्का बसला व त्याला सर्वस्वीं अवमानण्यांत आलें हें उघड आहे. कारण प्रव्रज्या घेण्यास आतां केवळ व्रती=संध्यावंदनादि व्रताचरण करणारा, स्नातक= ब्रह्मचर्यांतील अध्ययन संपवून स्नान करणारा, अथवा साग्निक= अग्नीची उपासना करणारा हे च अधिकारी आहेत असें नाहीं, तर यद्यपि कोणी **अव्रती**=(१) व्रतापासून च्युत, किंवा (२) व्रतहीन व्रात्य; **अस्नातक**=(१) अध्ययनापासून भ्रष्ट, किंवा (२) अनाध्यायी पतित; अथवा **निरग्निक**=(१) अग्नि धारण करून मध्यें च सोडणारा 'उत्सन्नाग्नि' धर्मभ्रष्ट, किंवा (२) मुळीं च अग्नि न ठेवणारा 'अनग्निक' धर्मबाह्य, असे असले तथापि ते हि प्रव्रज्या घेण्यास अपात्र नाहींत असें येथें स्पष्ट विधान आहे.

या प्रकारें 'यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्' हें वेदांच्या व वैदिक वर्णाश्रमधर्माच्या विरुद्ध वचन ज्या उपनिषदांतील श्रुति म्हणून अर्वाचीन आचार्यप्रणीत संन्यासाच्या पुरस्कर्त्यांकडून पुढें करण्यांत येतें तें उपनिषत् जाबालसंज्ञित होय. अगोदर सर्व च उपनिषदें वेदांच्या पुच्छभागीं आहेत. परंतु त्यांत ईशावास्या-सारखीं जीं कांहीं जुनीं महत्त्वाचीं उपनिषदें आहेत त्यांत त्यांचीं आपल्या शिरःस्थानीं असलेल्या संहितादि ग्रंथांशीं बिलकुल असंगति नाहीं. ईशावास्योपनिषत् हें तर प्रत्यक्ष सांहितिक उप-निषत् आहे. पण सदर जाबालोपनिषदांसारखीं जीं कित्येक जबालापुत्रसदृश व्यक्तींनीं उपस्थित केलेलीं व तदुत्तरकालीन सर्व च जाबालांना आपल्या मतलबास्तव मान्य झालेलीं उपनिषदें आहेत तीं श्रुति म्हणून अक्षरशः प्रमाण मानणें गैर आहे. कारण त्यांत वैदिकधर्माचा आपल्या च हातानें नाश करणें आहे. आतां

श्रुतिश्रुतींमध्यें हि शाश्वत: श्रेष्ठकनिष्ठभाव आहे. उपनिषदांपेक्षां आरण्यकें श्रेष्ठ, आरण्यकांपेक्षां ब्राह्मणें श्रेष्ठ व ब्राह्मणांपेक्षां संहिता श्रेष्ठ होत. पुन: बृहदारण्यकोपनिषदापेक्षां तैत्तिरीयोपनिषत् श्रेष्ठ व तैत्तिरीयोपनिषदापेक्षां ईशावास्योपनिषत् श्रेष्ठ असा क्रम लावणें जरूर आहे. असा क्रम लावला व त्याप्रमाणें विचार केला म्हणजे वेदान्ततत्त्वज्ञानांत जो हल्लीं पुष्कळ घोंटाळा माजला आहे तो कमी होईल व त्यांतील सिद्धान्तांची सुव्यवस्थित संगति लागेल. वैदिक वाङ्मयेतिहासाचा काळ फार मोठा असल्यामुळें त्यांतील ग्रंथांचें व त्या ग्रंथांतील सिद्धान्तांचें प्रामाण्य अनेक वेळां चाळण करून व मोठ्या कसोशीनें परीक्षून पाहिल्यावांचून जसेंच्या तसें मानणें अंधश्रद्धेचें अतएव अज्ञानाचें लक्षण होईल. उदाहरणार्थ, सर्व च स्मृतिग्रंथ, धर्मसूत्रग्रंथ, महाभारत, पुराणें इत्यादि घ्या. महाभारतांत प्राचीन भारत व अर्वाचीन भारत एका च ठिकाणीं समुचित आहे. अर्थात् त्यांचे प्रणेते निरनिराळे आहेत हें उघड आहे. म्हणून त्यांत जशीं एकमेकांना पुष्टिकारक वचनें आहेत तशीं एकमेकांना विरुद्ध हि वचनें असण्याचा संभव आहे. मनुस्मृति ही मूळ वैदिककालीन मनूनें जी उपस्थित केली तिच्या-वर पुढें अनेक मनूंचीं संस्करणें होऊन तिला हल्लींचें स्वरूप प्राप्त झालें आहे. पुराणें अनेक असून तीं अनेकांनीं निरनिराळ्या काळीं व निरनिराळ्या परिस्थितींत निर्माण केलीं, पण एकाच्या च नांवा-खालीं चालविलीं. याकरितां च मनु व व्यास अनेक आहेत; किंवा एक व्यास चिरंजीव आहे. असा च प्रकार थोड्याबहुत फरकानें उपनिषदांबद्दल आहे. त्यांची संख्या वाढतां वाढतां ती आतां शंभराच्या वर गेली आहे. अर्थात् यावरून 'उपनिषत्' या नांवानें मोडल्या जाणाऱ्या सर्व च ग्रंथांना 'श्रुति' म्हणून लेखतां येईल किंवा नाहीं याची शंका आहे. कांहीं उपनिषदांना श्रुति म्हणतां येईल पण ती सुद्धां अर्थवादानें च होय. कारण

उपनिषदांतील श्रुति संहितेंतील श्रुतीइतकी प्रमाणभूत होणें कधीं च शक्य नाहीं. म्हणून खरें उपनिषत् कोणतें व खोटें कोणतें, खरी श्रुति कोणती आणि श्रुत्याभास कोणता हें पाहिल्यावांचून त्यांवर विश्वास ठेवणें केव्हां हि इष्ट नाहीं. अर्वाचीन मुसलमानीधर्मयुगांत 'अल्ला' नामक देव परिचित झाल्याबरोबर त्याचे नांवानें एक नवीन आथर्वण अल्लोपनिषत् पुढें आलें, हें सर्वप्रसिद्ध आहे. हा च प्रकार जाबालोपनिषदा-संबंधीं जसाचा तसा आहे. जाबालोपनिषत् हें उघड बौद्ध मताचें निदर्शक उपनिषत् आहे. अर्थात् तें वैदिकसमाजांत जे कोणी पहिले बौद्ध निर्माण झाले त्यांपैकीं एका जाबालानें आत्मगौरवार्थ बनविलें हें निःसंशय आहे; आणि म्हणून त्यांतील वरीलसारखीं श्रुतिविघातक वचनें श्रुति म्हणून प्रमाण मानणें हें आपमतलबाचें नसलें तर अज्ञानाचें व मूर्खपणाचें द्योतक आहे. कोणा हि खऱ्या वैदिकाला हीं वचनें केव्हां हि मान्य होणार नाहींत. परंतु अर्वाचीन आचार्यप्रणीत संन्यासाचा तर सर्व भर अशा च वचनांवर आहे. अर्थात् हा संन्यास शुद्ध वैदिकेतर बौद्धस्वरूपाचा आहे हें निर्विवाद आहे.

'यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्'—ज्या घटकेला विरजा यावी त्या घटकेला प्रव्रज्या घ्यावी. येथें विरजा कशाबद्दल ? कर्मांबद्दल का फलाबद्दल ? फलाबद्दल विरजा म्हटली तर तेथें प्रव्रज्या कशाला ? कारण, कर्मांत अभिरत असून हि फलाबद्दल विरक्त राहतां येतें. किंबहुना फलाबद्दल विरक्त राहून च कर्मांत अभिरत होण्यास भगवंतांनीं गीतेंत एकसारखा कंठरवानें उपदेश केला आहे. मग विरजा म्हटली कीं ती कर्मांबद्दल असावयाची हें उघड आहे. आतां अशी विरजा जर मागें वर्णन केलेल्या विदेहीमुक्ताच्या अवस्थेला अनुलक्षून प्रतिपादिली तर त्याचा उपयोग काय ? विदेहीमुक्ताच्या स्थितींत हें असलें विधिवाक्य केवळ अनाठायीं

होणार हें खास. कारण, विदेहीमुक्त हा सर्व च विधिनिषेधरूप नीतीच्या, धर्माच्या व राजशासनाच्या मर्यादेच्या बाहेर असावयाचा. त्याला 'तूं अमुक कर' व 'अमुक करूं नको' असें कोण सांगणार ? त्याच्या स्थितींत 'ज्या घटकेला विरजा येईल त्या घटकेला प्रव्रज्या घ्यावी' असें म्हणणें म्हणजे 'ज्या घटकेला मृत्यु येईल त्या घटकेला प्राण सोडावा' असें म्हणण्याप्रमाणें च हास्यास्पद होणार आहे. या प्रकारें विदेहीमुक्ताच्या बाबतींत ही अनुज्ञा निरर्थक आहे. मग ती कोणाकरितां सांगितली ? तर देहधारण करून चालणाऱ्या कर्मसंगी मनुष्याकरितां. अर्थात् ही अनुज्ञा जर समाजाच्या धार्मिक, नैतिक किंवा राजशासनात्मक दृष्टीला हितावह असेल किंवा निदान अहितावह होणार नाहीं तर च युक्त ठरेल. नाहीं तर ती व्यष्टि व समष्टि या उभयतांना अपायकारक होईल. वर्णाश्रमधर्माच्या दृष्टीनें मनुष्यानें आपलें नियतकर्म जबाबदारीनें आचरावें हा नियम आहे. असें आचरण करीत असतां धर्मानें व्यक्तीच्या व कालाच्या बाबतींत जी मर्यादा घालून दिली आहे तदनुसार ज्या कोणास प्रव्रज्या घ्यावयाची असेल त्यानें घ्यावी, इतरांनीं घेतां कामा नये. म्हणजे येथें धर्माच्या निर्बंधनाखालीं कांहीं विशिष्ट व्यक्तींना विशिष्ट स्थितींत स्वातंत्र्य आहे; सर्व व्यक्तींना सरसकट सर्व काळीं स्वैर-स्वातंत्र्य नाहीं. म्हणून 'यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्' हें वाक्य ज्या वेळीं प्रथम जाबालोपनिषदांत ग्रथित झालें त्या च वेळीं समाजांतलि सर्व व्रात्य, पतित, धर्मभ्रष्ट व धर्मबाह्य—bungled and botched—यांनीं वैदिक धर्माविरुद्ध जणुं 'स्वातंत्र्य—समता—बंधुता' (Liberty–Equality–Fraternity) या भावनेचें बंडाचें पहिलें निशाण उभारलें असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. कारण, या वचनानुसार पुढील काळांत वैदिक व अवैदिक, आर्य व अनार्य, व्रती व अव्रती, स्नातक व अस्नातक, साग्निक व निरग्निक, ब्राह्मण व

चांडाळ या सर्वांनीं च सररहा प्रव्रज्येचा सुखेनैव अंगीकार केला व तेव्हांपासून या देशांत अशा बेजबाबदार कर्मशून्य किंवा कर्तव्य-हीन परिव्राटांचा जो सुळसुळाट झाला त्यायोगें धर्माला कायमचें हीनत्व आलें. अशा स्थितींत व्यक्तीला समाजाचें बंधन नाहीं व धर्माची उपाधि नाहीं, म्हणून स्वतः कर्माची जबाबदारी नाहीं व संसाराची काळजी नाहीं; तर केवळ स्वात्ममोक्षार्थ जगताला ताप देऊन आणि पुनः त्या जगताची निंदा करून देहाचा योगक्षेम उत्तम चालवावा व त्या सुखाला आत्मानंद, ब्रह्मानंद इत्यादि मोठमोठ्या नांवांनीं संबोधावें ही वृत्ति आहे. मूळ चातुर्वर्ण्यसमाजांत फक्त एका ब्राह्मणाला च गृहस्थाश्रम संपविल्यानंतर परिव्राजकत्व विहित होतें. पण सदर उपनिषदांसारखीं उपनिषदें झाल्यानंतर पुढें कोणी हि धर्मभ्रष्ट किंवा धर्मबाह्य कसला च धरबंध न राखतां परिव्राट् होऊं लागला. असे सर्व (नियत) कर्मत्यागी परिव्राट् बुद्धपूर्व-काळीं अनेकशः इतस्ततः वावरूं लागले व त्यायोगें ब्राह्मणाच्या अत्याश्रमाचें महत्त्व लोकांच्या डोळ्यांतून पार उतरलें. असे कांहीं परिव्राट् येणेंप्रमाणें—

१ संन्यासी	२ बैरागी	३ वन्यासन	४ तापस
५ गोसावी	६ अवधूत	७ हंस	८ परमहंस
९ दंडी	१० मुंडी	११ मस्करी	१२ जोगी
१३ चरक	१४ शाक्य	१५ श्रावक	१६ श्रमणक
१७ भिक्षु	१८ रक्तपट	१९ जिनकल्पी	२० सातवादी
२१ निग्रंथ	२२ तेरासीय	२३ आजीविक	२४ अच्छेलक
२५ एकसातक	२६ हत्थापलेखक	२७ श्वेतवासस्	२८ दिग्वासस्
२९ जटाधारी	३० कृष्णवसन; इत्यादि इत्यादि.		

मूळ वैदिकधर्म हा यज्ञप्रधान धर्म, वैदिकतत्त्वज्ञान हें निर्द्वंद्व तत्त्वज्ञान, वैदिकसमाज हा चतुर्वर्णात्मक समाज, व वैदिककर्मा-चरण हें आश्रमनिष्ठ कर्माचरण होय. या कर्माचे विधिनिषेध ज्या

ग्रंथांत ग्रथित झाले ते ग्रंथ कल्पसूत्रें; आणि ज्यांनीं तीं ग्रथित केलीं ते आचार्य होत. हीं कल्पसूत्रें द्विविध आहेत,–(१) श्रौतसूत्रें, व (२) गृह्यसूत्रें. श्रौतसूत्रें हीं त्रैवर्णिक व्यक्तींच्या अग्निहोत्रादि सामष्टिक कर्मांना अनुलक्षून आहेत. तर गृह्यसूत्रें हीं त्यांच्या संस्कारादि वैयष्टिक कर्मांना अनुलक्षून आहेत. अशी ही वैदिक धर्माची व्यवस्था कर्मनिष्ठ मीमांसक आजपर्यंत जतन करीत आले आहेत. त्यांच्या विरुद्ध केवळ शब्दजाल व तर्कटवाद उपस्थित करणारे जे बुद्धिवादी निर्माण झाले ते च मूळ बौद्ध होत. या बौद्धांच्या जवळ ज्ञान जास्त होतें असें नाहीं, पण कर्माचा त्याग करण्याच्या उद्देशानें शब्दांत बेजबाबदारीची वटवट होती. उदाहरणार्थ, चार्वाकदर्शन पहा. त्याला वैदिकांनीं यथार्थ नास्तिक म्हटलें आहे. जो वेदांचा कायदा ऐकत नाहीं तो नास्तिक; देव मानीत नाहीं तो नव्हे. चार्वाकापेक्षां बुद्ध किंचित् निराळा आहे. तो वैदिक धर्माला मानीत नाहीं खरें, पण त्या जागीं दुसरा स्वतंत्र धर्म निर्माण करतो. बुद्धापर्यंत वैदिक समाजांत धार्मिक, नैतिक व तत्त्वज्ञानविषयक जीं जीं वेदविरुद्ध मतें निघालीं व आचार उत्पन्न झाले त्या सर्वांचें पर्यवसान म्हणजे बौद्धपंथ होय. त्यांतील कल्पना सर्वतोपरि वैदिकांच्या विरुद्ध आहेत. म्हणून वैदिकधर्म हा राष्ट्रसाधक (Nationalizing) धर्म म्हटला तर बौद्धधर्म हा राष्ट्रघातक (Denationalizing) धर्म ठरतो. बौद्ध व जैन हे पंथ बहुधा एका च काळीं वैदिकधर्माविरुद्ध वैदिकधर्माशीं स्पर्धा करीत उत्पन्न झाले असल्यामुळें वैदिकांच्या मतें तीं समान दर्ज्याचीं पाखंडें आहेत. त्या दोन्ही पंथांत यद्यपि पुष्कळ साम्य दिसलें तरी एकमेकांत अत्यंत स्पर्धा व द्वेष आहे. 'बुद्ध' गौतम आपणास ज्ञानी म्हणवितो, तर 'जिन' महावीर आपणास संयमी समजतो. म्हणून बौद्धांच्या दृष्टीला जैनांत ज्ञान दिसत नाहीं तर जैनांच्या दृष्टीला बौद्धांत इंद्रियनिग्रह दिसत नाहीं. या प्रकारें बौद्ध

जैनांना दूषण देतात, जैन बौद्धांना देतात, दोघे मिळून वैदिकांना देतात; वैदिक दोघांना सारखे च तुच्छ लेखतात. मूळ हीं दोन्हीं पाखंडें क्षत्रियांनीं उपस्थित केलीं आहेत. तथापि गौतम व महावीर हे दोघे क्षत्रिय व्रात्य होते. कारण महावीराला 'नातपुत्त' म्हटला आहे व गौतमाचा जन्म लिच्छवी कुळांत झाला आहे. नातपुत्त= नटपुत्र. नट व लिच्छवी हीं दोन्हीं कुळें मनूनें व्रात्य क्षत्रिय म्हणून उल्लेखिलीं आहेत —'झल्लोमल्लश्च राजन्याद्व्रात्यान्निच्छिविरेव च । नटश्च करणश्चैव खसो द्रविड एव च ॥' अर्थात् या दोघांनीं हि आपापले नवीन धर्ममार्ग काढून त्यांत खरा क्षत्रियधर्म विकृत केला तर त्यांत नवल नाहीं. हे दोघे यज्ञाचे सारखे च द्वेष्टे होते. वैदिकसमाजांत यद्यपि तिन्ही वर्णांना एक यज्ञधर्म च विहित असला तथापि ब्राह्मणाला यज्ञांतील तपाचें महत्त्व अधिक आहे, क्षत्रियाला त्यांतील कर्माचें आहे व वैश्याला दानाचें आहे. म्हणून मोठमोठे राजसूयादि यज्ञ क्षत्रियांना च विहित मानले आहेत. अशा यज्ञांत ब्राह्मणाचें कार्य दक्षिणा घेऊन ऋत्विक्कर्मे करावीं इतकें च. गौतम व महावीर यांनीं हिंसाहिंसेच्या द्वंद्वाचा साकल्यानें विचार न करतां 'अहिंसा परमो धर्मः' या एकांगी नैतिक वचनांतील 'अहिंसा' शब्दाचा अर्थ दुसऱ्याचा प्राण न घेणें असा करून व तो एका टोंकाला नेऊन क्षत्रियाला परमकल्याणकारक जें यज्ञकर्म तें धिक्कारिलें. मूळ वैदिक यज्ञ हिंसारूप आहे, हिंसागुण क्षात्रवृत्तीला पोषक आहे, व क्षात्रकर्म समाजाला साक्षात् धारण करणारें आहे. म्हणून गौतमबुद्धासारख्या व्रात्यक्षत्रियांनीं केवळ काल्पनिक हिंसेच्या द्वेषानें जो वैदिक यज्ञ नष्ट करण्याचा उपक्रम केला त्यांत त्यांनीं मुख्यतः क्षत्रियत्वाला हरताळ लाविला हें उघड आहे. यापुढें बुद्धाला जुन्या धर्मांतील जे कोणी व्रात्य, पतित व बाह्य अनुयायी मिळाले त्या सर्वांना च त्याच्या नवीन पंथांत भिक्षुवृत्तीनें भिक्षा मागून

उदरनिर्वाह करण्याचा मार्ग सुलभ झाला. बुद्धाचें मुख्य तत्त्व 'सर्वं दुःखं सर्वं क्षणिकं' हें होतें. त्याला दुःखांत सुख व द्वेषांत प्रेम पाहण्याची दृष्टि नव्हती. म्हणून त्याला एक च एक दुःख-विलयाची तळमळ लागून राहिली होती. त्याला द्वेषमय संसारांत प्रेमाचा कोठें च बिंदु दिसला नाहीं. म्हणून त्याचे हातून दुःख-विलयाच्या भावनेनें सुखाचा त्याग घडला व प्रेमसंवर्धनाच्या भावनेनें द्वेषाचें बीज पेरलें गेलें. सारांश, गौतमबुद्धानें ब्रह्मद्वेषानें ब्राह्मणाला विहित जी तपस्या ती आरंभिली व वर्णव्यवस्था मोडली; क्षात्रद्वेषानें क्षत्रियाला अविहित जी प्रव्रज्या ती स्वीकारली व आश्रमव्यवस्थेला धक्का दिला; आणि शेवटीं संसारद्वेषानें मनुष्य-मात्राला निर्वाणाचा एक च संन्यासमार्ग दाखवून राष्ट्राचें तेज कायमचें हिरावून घेतलें.

वैदिक तत्त्वज्ञानांत निर्द्वंद्वाचे ठिकाणीं द्वंद्वाची धारणा आहे तर बौद्धिक तत्त्वज्ञानांत द्वंद्वांतील एक कोटी घेऊन ती हाणून पाडण्यांत द्वंद्वाचा नाश आहे. बुद्ध सर्वत्र दुःख पाहतो व त्यांतून मुक्त होण्याची सदैव आकांक्षा बाळगतो. म्हणून दुःखविलयांतील दुःखाचा अभाव हें त्याचें निर्वाण ठरतें. हें निर्वाण मनुष्याला त्याचे ठिकाणीं वासनांचें निर्मूलन झालें म्हणजे प्राप्त होतें. कारण बुद्धाच्या मतें वासना ह्या मूळ दुःखाला कारणीभूत असतात. या धर्मांत वेद नाहींत, देव नाहींत, यज्ञ नाहीं व ब्रह्म हि नाहीं. म्हणून येथें कसली च सगुण-निर्गुणोपासना नाहीं किंवा पूजनोपचारविधि नाहीं. या धर्माचें तत्त्वज्ञान सर्व क्षणिक पाहणें हें आहे. असा हा धर्म शुद्ध नैतिक स्वरूपाचा आहे, आणि ती नीति केवळ वासनात्यागरूप एकांगी आहे. म्हणून बुद्धाच्या मागें थोड्या च दिवसांत त्यांतील मूळचीं तत्त्वें सुटलीं व त्याचें पहिलें रूप विकृत झालें यांत नवल नाहीं. त्याच्या अनुयायांनीं त्याचा उपदेश लक्षांत न घेतां व त्याचें तत्वज्ञान न जुमानतां मोठमोठे चैत्य

बांधून त्यांत त्याच्या प्रतिमा बसविल्या, स्तूप उभारून त्यांत त्याचे त्यक्तावशेष जतन केले, व विहार निर्मून त्यांत भिक्षु-भिक्षुणींना सुखाचीं निवासस्थानें करून दिलीं. असा च प्रकार थोडय़ाबहुत फरकानें जैनांचा. हे दोन्ही पंथ मूळ त्यागी खरे; पण कालांतरानें निसर्गाच्या ओघांत त्यांत अनेक प्रकारचे भोग शिरले. अशा बौद्ध व जैन पाखंडांशीं टक्कर देऊन जिवंत राहणें हें त्या-काळीं वैदिक धर्माचें मोठें कार्य होतें. तें त्यानें फार मोठ्या नेटानें व चिकाटीनें चालविलेलें इतिहासांत निदर्शनास येतें. उत्क्रांतीचा नियम परिस्थित्यनुरूप अनुगुणवर्तन (adaptibility) होय. अशा वर्तनांत स्वधर्मरक्षण होऊन जीवितधारणा घडते. उलट परधर्म-सेवन (conversion) हा मृत्यु होय. कारण त्यांत स्वत्वाचा त्याग असतो. म्हणून 'स्वधर्मांत मरणें बरें पण परधर्म भयावह आहे' असें भगवंतांनीं गीतेंत म्हटलें आहे. असें अनुगुणवर्तन वैदिक ब्राह्मण-क्षत्रियांनीं या काळीं उत्तम प्रकारें दर्शविलें. तसें नसतें तर वैदिकधर्म टिकला नसता. आतांपर्यंत तो प्राचीन आसुरी, मिसरी, ग्रीक व रोमन धर्मांप्रमाणें केव्हां च काळाच्या पोटांत गडप झाला असता. वैदिक धर्मांत मूळ देवळें, मूर्ति, पादुका, प्रतिमा वगैरे कांहीं एक नव्हतें. हें सर्व या काळांत उत्पन्न झालें व त्यायोगें बौद्धधर्माला चांगला आळा बसला. हा आगमतंत्र-ग्रंथांचा व अष्टादश पुराणांचा काळ होय. यांत उपासनामार्ग बळावला व त्यांत नानप्रकारचे द्वैती विशिष्टदेववाद किंवा एक-देववाद निर्माण झाले. त्यायोगें व्यक्तींत असहिष्णुता शिरली, धर्मांत कलह पेटला व समाजांत बजबजपुरी माजली. कर्मवादी मीमांसक कर्मांत रत राहून एका बाजूनें बौद्धांच्या विरुद्ध वैदिक परंपरेचें रक्षण करीत होते. शुंग, गुप्त, शातवाहन, आंध्र, चालुक्य इत्यादि महासमर्थ वैदिकधर्माभिमानी राजांकडून त्यांनीं अश्व-मेधादि क्रतु करवून वैदिक धर्माचें यथायोग्य परिपालन केलें. या

काळांत च शबराचार्यांचें पूर्वमीमांसेवर प्रचंड भाष्य निर्माण झालें, भट्ट कुमारिलाचीं वार्तिकें जन्मास आलीं, व पार्थसारथिमिश्राची दीपिका उदय पावली. परंतु त्याबरोबर च उपासनामार्गांत जे नानाप्रकारचे योगाचार व अनाचार शिरले होते व द्वैत माजलें होतें तें नष्ट करण्याकरितां दुसऱ्या बाजूनें ज्ञानवादी शंकराचार्य पुढें आले. शंकराचार्यांनीं आरंभापासून एकदम द्वैताच्या विरुद्ध अद्वैताचें टोंक धारण केलें व द्वैतांतील प्रखरता मोडली; कर्माच्या विरुद्ध ज्ञानाची कास धरली व कर्मठांतील मूढपणाला धक्का दिला; व त्या काळीं सर्वत्र ज्या पद्धतीचा संन्यास लोकप्रिय होता तत्सदृश ब्रह्मचर्यांतून संन्यास स्वीकारला आणि आपोआप मनुष्यस्वभावाप्रमाणें स्वीकृत संन्यासाची महति गायली. याप्रकारें शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाची छाननी करतांना त्या काळचा इतिहास लक्षांत घेणें जरूर आहे. शंकराचार्य हा केवळ तत्त्वज्ञ होता असें नाहीं तर एक बडा लोकमान्य होता. म्हणून त्याच्या चरित्रांत नानाप्रकारचे चमत्कार ऐकण्यांत येतात. तथापि ते कांहीं नवीन अपरिचित नसून त्या वेळच्या स्थितीला धरून उद्भव पावले होते इतकें च. उदाहरणार्थ, त्यानें परकायाप्रवेश केला; पण ही शक्कल त्याच्या पूर्वीं एक हजार वर्षें महावीराचे काळीं त्याचा प्रतिस्पर्धी जो गोशाल त्यानें काढली होती. सारांश, शंकराचार्याला वेदबाह्य बौद्ध व जैन पाखंडांशीं भांडावयाचें होतें असें म्हटलें तर त्याहिपेक्षां अधिक निकरानें वैदिकधर्मांत जीं नानाप्रकारचीं सांप्रदायिक रणें माजलीं होतीं व त्यांत द्वैत बळावलें होतें त्यांशीं टक्कर देऊन त्यांना हाणून पाडावयाचें होतें हें खरें. असे संप्रदाय म्हणजे शैव, वैष्णव, शाक्त गाणपत्य, भैरव, कापालिक इत्यादि होत. यावरून शंकराचार्यांचें तत्त्वज्ञान त्याच्या काळाला अनुरूप असलें तरी तें सनातनवैदिकतत्त्वज्ञानाला सोडून होतें हें खास. तो अद्वैतवादी झाला; कां ? तर तो आपल्या भोंवतीं सर्व द्वैत च

पहात होता. तसें च त्यानें अज्ञानमत किंवा मायावाद काढला; कां? तर त्याला त्या द्वैतांत सर्वत्र अज्ञान माजलेलें व माया भरलेली दिसत होती.

शंकराचार्यांचा संन्यास हा विदेही स्थितींतील सहजसंन्यास नव्हे तर समाजधर्मांतील सांकेतिक (Conventional) संन्यास होय. म्हणजे तो संन्यास नैसर्गिक (Natural) नाहीं, कृत्रिम (Artificial) आहे. अर्थात् तो ज्या वर्णाश्रमधर्माच्या संकेतानुरूप सिद्ध व्हावयाचा तो संकेत योग्य रीतीनें प्रतिपाळण्यांत आला आहे किंवा नाहीं हें पाहणें अगत्याचें आहे. परंतु या दृष्टीनें तो ब्रह्मचर्यांतून एकदम अवलंबिला गेला असल्यामुळें अत्याश्रमी ठरत नाहीं तर उघड अनाश्रमी ठरतो. मग अशा स्थितींत शंकराचार्यांच्या मोक्षाचें स्वरूप काय? ही विदेहीमुक्ति म्हणावी तर तिला जो संन्यास पाहिजे तो येथें सिद्ध झालेला दिसत नाहीं; व जीवन्मुक्ति म्हणावी तर तिला जो योग पाहिजे तो हि येथें घडून आलेला आढळत नाहीं. मग 'मुरारेस्तृतीयः पन्थाः' या न्यायानें या मुरारीच्या मुक्तीचा तिसरा पंथ कोणता? तो शुद्ध बौद्धिक पंथ नाहीं, किंवा शुद्ध वैदिक पंथ नाहीं; तर स्वतंत्र शांकर पंथ आहे. भगवद्गीतेंत निष्ठा दोन प्रकारच्या सांगितल्या आहेत,—(१) सांख्यनिष्ठा, व (२) योगनिष्ठा. सांख्यनिष्ठा ही संन्यासनिष्ठा व योगनिष्ठा ही कर्मनिष्ठा होय. येथें शंकाराचार्यांच्या बाबतींत त्यानें सांख्यनिष्ठा अवलंबिली म्हणावें तर त्याचा संन्यास बौद्धस्वरूपाचा आहे, वैदिक स्वरूपाचा नाहीं; व योगनिष्ठा अवलंबिली म्हणावें तर त्यानें गृहस्थाश्रमाला गौण ठरवून यज्ञकर्माला धक्का दिला आहे. गीतेनें म्हटलें आहे कीं 'जो कर्मफलाचा आश्रय न करतां कार्य करतो तो संन्यासी व तो योगी; केवळ निरग्नि किंवा अक्रिय नव्हे'. शंकराचार्यांचें 'कार्य' कोणतें? ब्रह्मचर्यांतून संन्यासस्थापन आणि अद्वैतप्रतिपादन. यांत त्यानें फलाचा आश्रय

नमृत्युरासीदमृतंनतर्हि

न करतां कर्म केलें असें म्हणतां येईल काय? स्वमतप्रस्थापन —वैदिकमतसंगोपन नव्हे—हें फल नाहीं काय? अर्थात् अशा स्थितींत हा 'निराग्नि' आहे पण 'संन्यासी' नाहीं; 'अक्रिय' आहे म्हणून 'योगी' नाहीं. हा संन्यासी आहे म्हणून निराग्नि आहे असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण याला अग्नि नको च आहे. त्याचप्रमाणें हा क्रियावान् आहे म्हणून योगी आहे असें हि नाहीं. कारण याची क्रिया यज्ञार्थ नाहीं. पुनः शंकराचार्यांचें द्वैतविलयात्मक तत्त्वज्ञान बुद्धाच्या दुःखविलयात्मक तत्त्वज्ञानाप्रमाणें एकांगी आहे म्हणून अवास्तव आहे. तें भावरूप नाहीं अभावरूप आहे. गीतेंतील आत्यंतिक सुखाचें पद निर्द्वंद्व आहे म्हणजे सुखदुःखातीत आहे. त्याला जर सुख म्हणावयाचें असेल तर तें केवळ लक्षणेनें व अद्वैत म्हणावयाचें असेल तर तें हि केवळ लक्षणेनें च होय. तथापि 'सुख' व 'अद्वैत' या दोन पदांत अंतर आहे. सुखपद प्रत्यक्षार्थदर्शक आहे. अद्वैतपदाला स्वतःचा कांहीं च अर्थ नाहीं. सारांश, शंकराचार्यांचा संन्यास आश्रमविहीन आहे आणि त्याचें अद्वैत वेदविरुद्ध आहे. तें स्वतंत्र दर्शन झालें असतें तर हरकत नव्हती. पण तें वैदिक म्हणून त्यानें फैलाविलें व त्यांत जाणून किंवा अजाणता वेद बुडविला. म्हणून हा आचार्यप्रणीत वेदान्त म्हणजे वेदाचा मृत्यु आहे, वेदाचें सार नाहीं हें उघड आहे.

आतां ज्याअर्थीं हा अर्वाचीन आचार्यप्रणीत वेदान्त वेदविरुद्ध आहे त्याअर्थीं तो प्राचीन वेदान्तापासून निराळा आहे हें सांगणें नको. प्राचीन वेदान्त गीतेंत आहे व गीता ही यद्यपि ब्रह्मसूत्रें व उपनिषदें यांना धरून उपस्थित झाली असली तथापि ती वैदिक कर्ममार्गाला किंचित् हि सोडून नाहीं तर सर्वतोपरि पोषक आहे. म्हणून तींत एखाद्या जाबालोपनिषदांतील वेदबाह्य तत्त्वाचा पुरस्कार केलेला कोठें च आढळून येणार नाहीं. तींत योगशास्त्राला

धरून ब्रह्मविद्या आहे व ब्रह्मविद्येला धरून योगशास्त्र आहे. अर्थात् तींत योग आहे व सांख्य आहे, कर्म आहे व ज्ञान आहे, आत्मा आहे व ब्रह्म आहे. तींत सर्व च योग्यायोग्य उपनिषदांचा समन्वय करण्याचा खुळचट प्रयत्न नाहीं तर तींत वैदिक धर्म, समाज, नीति व तत्त्वज्ञान यांना धरून सनातन सिद्धान्त मांडण्यांत आले आहेत. ती द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींना एकत्र धारण करणारी आहे. म्हणून तींत युक्त कर्म व युक्त ज्ञान, युक्त संन्यास व युक्त योग आहे. गीतेच्या काळीं जे कोणी कर्माच्या मार्गावर एका टोंकाला गेले होते .व जे ज्ञानाच्या मार्गावर दुसरें टोंक धरून बसले होते त्या दोघांना आपल्या एका केंद्राकडे खेंचून कर्मठाला ज्ञान देणें व ज्ञानठाला कर्मास लावणें हें तिचें मुख्य कार्य होतें. हें कार्य साधतांना पुनः तिनें दोघांच्या ठिकाणीं निराळी च एक भक्ति निर्माण केली हें खरें; तथापि ती भक्ति कोणाच्या हि आड येण्यासारखी नव्हती. सारांश, भगवद्गीता ही अत्यंत युक्तिसिद्ध व न्यायसिद्ध (rational) रचना असल्यामुळें ती द्वंद्वावर उभी राहून निर्द्वंद्व पाहणारी आहे. म्हणून तींत सर्वत्र विरोधाभासात्मक विधानें (paradoxes) इतस्ततः पसरलेलीं दृष्टोत्पत्तीस येतात. हें तत्त्वज्ञान गीतेला प्रस्तुत नासदीय सूक्तांतील निर्द्वंद्व तत्त्वज्ञानापासून च परंपरेनें मिळालें आहे. ही निर्द्वंद्वाची विरोधाभासात्मक भाषा बोलणें व बोललेली समजणें हें च खरें ज्ञानाचें लक्षण होय. या ज्ञानाच्या अभावीं गीतेवरील सर्व च भाष्यकारांची, टीकाकारांची, दीपिकाकारांची व रहस्यकारांची दिशाभूल झाली आहे. द्वंद्वनिर्द्वंद्वाची विरोधाभासात्मक भाषा कशी असते तिचा नमुना सदर नासदीय सूक्तांतील 'नासदासीन्नोसदासीत्तदानीम्', 'न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि' या वाक्यांमध्यें निदर्शनास येतो. अशा स्वरूपाचीं गीतेंत जीं अनेकशः वाक्यें आहेत तीं येणेंप्रमाणें:—

(१) **'यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव'**—जो संन्यास तो च योग = जो संन्यास तो च असंन्यास किंवा जो योग तो च अयोग. येथें संन्यासांत योग व योगांत संन्यास ध्वनित आहे. म्हणून

(२) **संन्यास** हा **अयोगतः** म्हणजे योगावांचून प्राप्त होत नाहीं. तर

(३) **योग** हा संकल्पाचा **संन्यास** झाल्यावांचून घडत नाहीं. तसें च

(४) **'एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति'**—जें सांख्य तो च योग = जें ज्ञान तें च कर्म = जें ज्ञान तें च अज्ञान किंवा जें कर्म तें च अकर्म. येथें ज्ञानांत कर्म व कर्मांत ज्ञान ध्वनित आहे; व असें पाहणारा हा च खरा पहाणारा म्हणजे तत्त्वद्रष्टा म्हटला आहे. अर्थात्

(५) **'सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पंडिताः'**= सांख्य व योग पृथक् आहेत असें अज्ञ बोलतात, ज्ञाते बोलत नाहींत.

याशिवाय निरनिराळ्या भिन्न परिस्थितींत लागू पडतील असे जे दुसरे कित्येक परस्पर विरुद्ध सिद्धान्त आहेत ते निराळे च. उदाहरणार्थ:—

(१) **'न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसंगिनाम्'**

उलट

'न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते'

(२) **'स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः'**

किंवा

'श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्'

उलट

'सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज'

(३) 'आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते'

कारण

'सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते'

उलट

'तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर'

(४) 'सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः'

उलट

'मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः'

अशी ही गीतेची विचारसरणी आहे. ती योग्य प्रकारें न समजल्या-कारणानें कोणी एकच ज्ञान घेतो व कर्म सोडतो, तर कोणी एक च कर्म घेतो व ज्ञान सोडतो; कोणी शुद्ध योग मानतो व संन्यास टाकतो, तर कोणी शुद्ध संन्यास मानतो व योग टाकतो; कोणी केवळ द्वैत पाहतो व अद्वैत उपेक्षितो, तर कोणी केवळ अद्वैत पाहतो व द्वैत उपेक्षितो. यावरून भगवंतांनीं जें म्हटलें आहे—

'कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः ।
स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥'

=जो कर्मांत अकर्म व अकर्मांत कर्म पाहतो म्हणजे द्वैतांत अद्वैत व अद्वैतांत द्वैत, भेदांत अभेद व अभेदांत भेद, अनेकांत एक व एकांत अनेक इ० प्रकारें द्वंद्वांतील एका कोटींत दुसरी प्रतियोगी कोटी पाहतो तो च सकलकर्माचरण करणारा योगी मनुष्यांमध्यें बुद्धिमान् म्हणून गणला जातो,–या उक्तीचें याथार्थ्य निदर्शनास येतें. अर्थात् जे भाष्यकार, टीकाकार, किंवा रहस्यकार केवळ एकेका द्वैतावर किंवा अद्वैतावर, ज्ञानावर किंवा कर्मावर, प्रवृत्तीवर किंवा निवृत्तीवर गीतेचे अर्थ लावतात व तात्पर्यें काढतात ते एकांगी मताभिमानी वरील भगवदुक्तीप्रमाणें च 'बुद्धिमान्' ठरत नाहींत किंवा 'युक्त' हि दिसत नाहींत हें उघड आहे.

उपनिषदें, ब्रह्मसूत्रें व गीता ही वेदान्ततत्त्वज्ञानांतील

प्रस्थानत्रयी म्हणून म्हटली आहे. ह्या त्रयींतील मतें त्यांवरील टीकांचीं आवरणें दूर करून शुद्ध स्वरूपांत पाहिलीं म्हणजे मूळ वैदिक तत्त्वज्ञानाला किंचित् हि बाधक दिसत नाहींत तर सर्वथा पोषक दिसतात. मात्र उपनिषदें अनेकांनीं अनेक प्रकारें रचिलीं असल्याकारणानें त्यांत तारतम्य राखणें जरूर आहे. मूळ संहिता-ब्राह्मणांतील वैदिक तत्त्वज्ञान व उपनिषदांतील वेदान्त तत्त्वज्ञान यांत फरक इतका च कीं, वैदिक तत्त्वज्ञानांत मुख्य भर ब्रह्मावर आहे, तर वेदान्ततत्त्वज्ञानांत आत्म्यावर आहे. तथापि वेदांतील ब्रह्म आत्म्याला सोडून नाहीं किंवा उपनिषदांतील आत्मा ब्रह्माला सोडून नाहीं. किंबहुना मूळ वैदिक यज्ञमार्गांत ब्रह्माचें आविष्करण पूर्णपणें झालें असल्याकारणानें आत्म्याचें स्वरूप दर्शविण्याकरितां च उपनिषदांची निर्मिति आहे. अशा औपनिषदिक तत्त्वज्ञानांतून बुद्धानें ब्रह्म वगळून आत्मा घेतला व त्यावर आपलें निर्वाणाचें मत उभें केलें. त्याची छाया शंकराचार्यांवर पडली व त्यांतून शांकर-अद्वैत निर्माण झालें. म्हणून च ज्या योग्यतेचें बुद्धाचें आत्मनिर्वाण त्या च योग्यतेचा शंकराचार्यांचा आत्ममोक्ष होय. गीतेचें ब्रह्मनिर्वाण याहून निराळें आहे. त्यांत आत्मब्रह्मार्पणयोग आहे. म्हणजे तेथें आत्म्याची वृद्धि ब्रह्मांत आहे व ब्रह्माची सिद्धि आत्म्यांत आहे. शंकराचार्यांच्या पूर्वीं कुमारिलादि मीमांसकांनीं वैदिकधर्माचें शुद्ध स्वरूप उत्तम प्रकारें रक्षण केलें होतें. त्याकरितां शंकराचार्यांचें प्रयोजन नव्हतें. कारण धर्म हा कर्मस्वरूप असल्यामुळें तद्रक्षणाचा अधिकार जसा कर्मयोगी मीमांसकांना होता तसा कर्मत्यागी शंकराचार्यांला नव्हता. शांकरपूर्वकाळीं वैदिकधर्माभिमानी ब्राह्मणक्षत्रियांनीं मोठमोठे अश्वमेधादि क्रतु करून हें धर्मरक्षणाचें कार्य योग्यप्रकारें केलें. गौतमबुद्धाच्या काळापासून (श० पू० ६ वें शतक) शंकराचार्यांच्या काळापर्यंत (श० उ० ८ वें शतक) तेराशें वर्षांच्या

अवधींत आर्यावर्तांत शेंपन्नास अश्वमेध झाले पण शंकराचार्यानंतर एक हि झाला नाहीं. 'राष्ट्रं वै अश्वमेधः' या श्रुतीप्रमाणें अश्वमेध नाहीं म्हणजे राष्ट्र नाहीं, व 'राजा सार्वभौमः अश्वमेधेन यजेत' या न्यायाप्रमाणें अश्वमेध नाहीं म्हणजे सम्राट् नाहीं. हा सम्राट् म्हणजे वैदिक सम्राट् व त्याचें राष्ट्र म्हणजे वैदिक राष्ट्र होय. शंकराचार्यानें कर्माचे ऐवजीं संन्यासाचा पुरस्कार केला व धर्माचे ऐवजीं तत्त्वज्ञानाचें स्तोम माजविलें. शिवाय त्याच्या तत्त्वज्ञानावर बौद्धतत्त्वज्ञानाचा रंग चढलेला होता. बुद्ध जसा अदुःखवादी अकर्मनिष्ठ- Negativist, तसा च हा अद्वैतवादी अकर्मनिष्ठ— Negativist. बुद्ध जसा आश्रमबाह्य संन्यासी तसा च हा अनाश्रमी संन्यासी. एक जगताला दुःखमय मानतो तर दुसरा मायामय पाहतो. म्हणून दोघे हि जगताला कंटाळलेले जगताचे शत्रु. अशा शांकर-तत्त्वज्ञानाचा आर्यावर्तावर जो पगडा बसला त्यांत या देशाचें पौरुष गेलें व त्यावर कायमची निराशेची छाया पसरली. हा एक प्रकारें बुद्धाचा विजय च होय. शंकराचार्यानें बुद्धाला मारलें असें म्हटलें तर उलट बुद्धानें शंकराचार्याला मारलें असें म्हणावें लागतें. कारण शांकर-आचारांत व विचारांत वैदिक मीमांसकांपेक्षां बौद्ध भिक्षूंची च छटा अधिक आहे. म्हणून शंकराचार्यांचा संन्यास हा बुद्धानें आपलीं हाडें खिळखिळीं करून वैदिकधर्माचें संगोपन करणाऱ्या मीमांसकांवर उगवलेला सूड, व शंकराचार्यांचें अद्वैत हा त्यानें वैदिकधर्मावरील फारा दिवसांचा साधलेला दारुण द्वेष होय. या प्रकारें बौद्धधर्मानें मरतां मरतां वैदिकधर्माला मारण्याकरितां शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानांत अद्वैताचें विषारी बीज पेरलें यांत शंका नाहीं. त्या कारणानें शंकराचार्यांचें गीतेवरील भाष्य हें बौद्ध भाष्य आहे, वैदिक भाष्य नाहीं हें निश्चित होय. आतां हें भाष्य मूळ शारीरभाष्य रचणाऱ्या आद्य शंकराचार्यांचें आहे किंवा तन्नामधारी दुसऱ्या च एखाद्या मठीय संन्याशाचें आहे हा प्रश्न

अलाहिदा आहे. कारण या दोहोंच्या तुलनेंत दिसणारा भाषाभेद व पद्धतिभेद लक्षांत घेतां अशी शंका उत्पन्न होणें साहजिक आहे. तथापि भाष्य कोणाचें असलें तरी तें संन्याशानें लिहिलें आहे हें खरें. मूळ भगवद्गीता ही कोणी एखाद्या संन्याशानें दुसऱ्या संन्याशास विजनांतील निर्वाणप्राप्ती-करितां कथन केलेली नाहीं तर श्रीकृष्णासारख्या परमयोगेश्वरानें अर्जुनासारख्या कर्मयोग्याला रणांगणावर नियतकर्माचारास प्रवृत्त करण्याकरितां उपदेशिली आहे. अर्थात् तिच्यावर एखाद्या भगवीं वस्त्रें परिधान केलेल्या जगद्द्वेष्ट्या, संसारत्यागी, परमहंस, परिव्राजकाचार्य संन्याशानें भाष्य लिहिण्यास जाणें हें च मुळीं कारुण्यरस (Pathos) उत्पादक नसलें तर हास्यरस (Bathos) उत्पादक आहे हें खास. अशा भाष्याच्या दडपणाखालीं आजपर्यंत श्रीकृष्णाच्या मतांचा विपर्यास झाला, गीतेची गति खुंटली व वेदांनीं आपला अंत पाहिला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं.

वैदिक तत्त्वज्ञान आणि वेदान्त तत्त्वज्ञान यांत ब्रह्म व आत्मा यांना धरून यद्यपि किंचित् भेद दिसला तथापि ते उत्क्रांतीच्या ओघांतील दोन गुणविकासात्मक पर्याय आहेत. म्हणून मूळ वेदान्तांत वेदांना कोठें अवमानिलें नाहीं. पण हा वेदान्त जेव्हां अर्वाचीन संन्यासी आचार्यांच्या हातांत विकृत झाला तेव्हां मात्र वेद खरोखर मागें पडले. यावरून वेदान्त दोन प्रकारचा आहे,-(१) जुना वेदान्त किंवा पूर्व वेदान्त, व (२) नवा वेदान्त किंवा उत्तर वेदान्त (Neo-Vedant). जुना वेदान्त उपनिषदें, ब्रह्मसूत्रें व भगवद्गीता या प्रस्थानत्रयींत ग्रथित आहे. नवीन वेदान्त त्यांवरील आचार्यप्रणीत द्वैताद्वैती भाष्यांत आहे. या भाष्यांतून वारंवार जी श्रुति म्हणून प्रमाण येते ती बहुतांशीं औपनिषदिक असते. त्या श्रुतींशीं कर्मवादी मीमांसकांना कांहीं एक कर्तव्य नसतें. कर्ममीमांसेंत उपनिषदांतील ज्ञानाचा फारसा संबंध येत नाहीं. कर्म-

मीमांसेंत सर्व भर संहिता व ब्राह्मण यांवर असतो. कर्ममीमांसेच्या दृष्टीनें 'मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदाः'-मंत्र म्हणजे सांहितिक मंत्र व त्यांवरील ऐतरेयतैत्तिरीयादि ब्राह्मण येवढे च वेद होत. वेदान्तांत सर्व भर उपनिषदांवर असतो. किंबहुना वेदान्ताची सुरवात च उपनिषदांपासून होते. उपनिषदें हीं ब्राह्मणांचा परिशिष्ट भाग जो आरण्यक त्याचें पुच्छ होय. मूळ कर्ममीमांसक म्हणजे आश्वलायनादि कल्पसूत्रकार. हे च खरे आचार्य. हे आपल्या सूत्रांत कर्मांतील विधिनिषेध सप्रायश्चित्त सांगतात. हा च वैदिकानें आचरावयाचा धर्म. ब्राह्मणग्रंथांत कर्माचा विषय जो इतस्ततः पसरलेला आहे त्याला एकसूत्रांत ग्रथित करणारीं हीं कल्पसूत्रें होत. कल्प म्हणजे प्रकार. कर्माचे निरनिराळे प्रकार सांगण्याकरितां निरनिराळीं कल्पसूत्रें आहेत. उदाहरणार्थ, ऋग्वेदीय कल्पसूत्र हौतृकर्म सांगतें तर यजुर्वेदीय कल्पसूत्र आध्वर्यव कर्म सांगतें. या कल्पसूत्रांतील विधिनिषेधरूप वाक्यार्थाची मीमांसा धर्मजिज्ञासेनें जैमिनीनें केली आहे. ती पूर्वमीमांसा होय. वेदान्ताचे प्रवर्तक ब्रह्मसूत्रकार आहेत. हे आपल्या सूत्रांत उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानविषयक वाक्यांचा समन्वय करतात. असा समन्वय ब्रह्मजिज्ञासेनें बादरायणानें केला आहे. ती च उत्तरमीमांसा होय. ब्राह्मणग्रंथ हे सर्वथा यज्ञकर्माचें आविष्करण करतात; उपनिषदें हीं केवळ ब्रह्माचें स्वरूप दर्शवितात; व त्या दोहोंना जोडणारीं जीं आरण्यकें तीं 'तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितं' या न्यायानें यज्ञकर्मांतून ब्रह्म कसें सिद्ध होतें त्याचें सांग विवरण करतात. अर्थात् ब्राह्मणांत कर्माला अनुसरून ब्रह्म निपजतें, आरण्यकांत ब्रह्माला धरून आत्मा येतो व उपनिषदांत आत्म्याला अनुलक्षून ब्रह्म चालतें. या सर्वांचा एकमेकांशीं संबंध काय, त्यांचें मूळ कोठें, विकास कसा व पर्यवसान कोणतें हें पुढील कोष्टकावरून एका दृष्टिक्षेपाबरोबर लक्षांत येईल—

संहिता

ब्राह्मण

कल्पसूत्रें	आरण्यकें	उपनिषदें
जैमिनीकृत पूर्वमीमांसा		बादरायणकृत उत्तरमीमांसा
कर्मस्वरूप		ज्ञानस्वरूप
येथें दृष्टि यज्ञवृक्षावर असून		येथें दृष्टि ब्रह्मफलावर असून
त्या यज्ञांत जी फलसिद्धि		त्या ब्रह्मांत जी बीजसिद्धि
तें च		तो च
ब्रह्म		**आत्मा**
योगनिष्ठा		सांख्यनिष्ठा
ब्रह्मचर्य व गार्हस्थ्य		वानप्रस्थ व संन्यास

शाबरभाष्य	भगवद्गीता	शांकरभाष्य
शारीरविद्या	योगशास्त्र×ब्रह्मविद्या	शारीरविद्या
कर्म मुख्य, कर्ता गौण	आत्मा—जगत्—ब्रह्म	कर्ता मुख्य, कर्म गौण
जगत् सत्य	मूर्ति—गति—तेज	जगन्मिथ्या
धर्म साध्यरूप	सत्—चित्—आनंद	धर्म साधनरूप
आचारप्रधान कर्मयोग		संन्यासप्रधान ज्ञानयोग
येथें व्यक्तिनियंत्रण आहे म्हणून समाजसिद्धि आहे	सत्य-ज्ञान-अनंत कर्म-उपासना-ज्ञान	येथें व्यक्तिस्वातंत्र्य आहे म्हणून समाजघात आहे

आधिभूत—आधिदेव—अध्यात्म

भगवद्गीता

अयुक्तटोंक ←	युक्तमध्य	→ अयुक्तटोंक
विकर्म	नियतकर्म	अकर्म
=	=	=
विकृतकर्ममार्ग	यज्ञार्थकर्म	विकृतज्ञानमार्ग
ज्ञानहीन श्रद्धावंत	बुद्धीचा योगमार्ग	श्रद्धाहीन बुद्धिवादी
कर्मठ		**ज्ञानठ**
विशिष्ट एकेश्वरपंथ		शून्य अनीश्वरपंथ
शैव, वैष्णव, शाक्त इ०		चार्वाक, बौद्ध, जैन, इ०

द्वैताद्वैते समेकृत्वा समत्वं योग उच्यते

एकांगी द्वैतवाद **माध्वमत** }	विरुद्ध	{ एकांगी अद्वैतवाद **शांकरमत**

द्वैताद्वैत द्वंद्वांतील एकेका कोटीला धरून चालणारा

संन्यासमार्ग

ज्याप्रमाणें ब्राह्मणांतील कर्मपर विधानें एकत्र गुंफण्याकरितां कल्पसूत्रें झालीं त्या च प्रमाणें उपनिषदांतील ज्ञानपर विधानें एकत्र गुंफण्याकरितां ब्रह्मसूत्रें निघालीं. उपनिषदांत मुख्य वाक्यें तीन आहेत:—(१) अहं ब्रह्मास्मि, (२) तत्त्वमसि, (३) सर्वं खल्विदं ब्रह्म. हीं तिन्ही वाक्यें ब्रह्मपर आहेत, आत्मपर नाहींत. म्हणून

त्यांचा समन्वय करणारीं सूत्रें हि साहजिक च ब्रह्मसूत्रें आहेत, आत्मसूत्रें नाहींत. ब्रह्म हें कर्माचें अंतिमफल आहे. म्हणून जैमिनीची पूर्वमीमांसा व बादरायणाची उत्तरमीमांसा ह्या एकमेकींशीं जोडून आहेत. किंबहुना मीमांसाशास्त्र एक च आहे. पूर्व आणि उत्तर हीं त्याचीं दोन रूपें होत इतकें च. पूर्वमीमांसेंत कल्पसूत्रांतील कर्माला धरून विचार आहे, तर उत्तरमीमांसेंत उपनिषदांतील ब्रह्माला धरून विचार आहे. पुनः दोहोंना आरण्यकांचा आश्रय आहे. मूळ उपनिषदांतील वेदान्त वेदांना अनुसरून निर्द्वंद्वपर आहे, केवळ एकांगी द्वैतपर किंवा अद्वैतपर नाहीं. तो च वेदान्त ब्रह्मसूत्रांत उतरला आहे व तो च गीतेंत अवलंबिला आहे. म्हणून गीतेंत द्वैताद्वैत हे शब्द हि कोठें नाहींत; तर सर्वत्र द्वंद्व–निर्द्वंदांचें विवरण आहे. द्वैताद्वैत तत्त्वज्ञान हें शंकरमध्वादि अर्वाचीन संन्यासी आचार्यांनीं आपल्या काळाला अनुरूप असें नवीन उपस्थित केलें. परंतु आतां तें त्यांच्या मागें सर्व च संन्यस्त व असंन्यस्त टीकाकारांनीं, दीपिकाकारांनीं व रहस्यकारांनीं डोळे मिटून मान्य केलें आहे. पूर्वोत्तरमीमांसांतून जे वाद आहेत ते तात्त्विक स्वरूपाचे आहेत. अर्थात् त्यांत पक्षभेद असल्यामुळें उघड विरोध आहे. परंतु खरा ब्रह्मवादी या दोहोंना घेऊन चालतो व त्यांची युक्त मर्यादेंत सांगड घालून देतो. अशी सांगड गीतेंत घालण्यांत आली आहे आणि त्यांत च गीतेचें महत्त्व आहे. म्हणून गीतेंत कर्म आहे व ज्ञान आहे म्हणजे पूर्वमीमांसेला स्थान आहे व उत्तरमीमांसेला स्थान आहे. या दोन मीमांसांत मुख्य वाद कर्ता व कर्म यांबद्दल आहे. कर्ममीमांसक कर्म स्वतंत्र व कर्ता परतंत्र मानतात; तर ज्ञानमीमांसक कर्ता स्वतंत्र व कर्म परतंत्र मानतात. या कर्त्याच्या स्वातंत्र्यांत च प्रथम ब्रह्मांतील ब्रह्मभाव कमी होतो व आत्मभाव बळावतो, व्यष्टीचें माहात्म्य वाढतें व समष्टीला गौणता येते. ब्राह्मी दृष्टीचे

भगवद्गीताकार निर्द्वंद्व पदावर अचल राहून सर्वत्र द्वंद्वाच्या सापेक्ष-भावानें पहात असल्यामुळें त्यांना कर्ता व कर्म यांत कोणी च निरपेक्ष (absolute) स्वतंत्र किंवा निरपेक्ष परतंत्र दिसत नाहीं, तर दोहोंत सारखें च स्वातंत्र्य व पारतंत्र्य समसमान दिसतें. ही गतिची ब्राह्मी दृष्टि शंकरमध्वादींना नाहीं म्हणून ते द्वंद्वांतील एका कोटीचा आश्रय करतात व त्यावर आपलें सर्व तत्त्वज्ञान उभारतात. शंकराचार्य हा कर्ता स्वतंत्र मानतो व धर्माला शुद्ध साधन मार्गांत आणून बसवितो. हा च त्याचा शारीरमार्ग किंवा आत्ममार्ग होय. या मार्गांत शरीराची जोपासना नाहीं तर नाश आहे. मूळ वैदिक कर्ममीमांसकांची सर्व दृष्टि शरीराच्या जोपासनेकडे आहे व त्यांत धर्माचें रक्षण आहे. म्हणून त्यांची धर्माची व्याख्या संपूर्ण चराचर विश्वाच्या धारणेला धरून 'धर्मो विश्वस्य जगतः **प्रतिष्ठा**' अशी तैत्तिरीय आरण्यकांत आहे व तदनुसार व्यक्तीच्या उन्नतीला धरून 'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयस**सिद्धिः** स धर्मः' अशी वैशेषिक सूत्रांत आहे. शंकराचार्यानें या दोन्ही व्याख्या बदलून 'जगतः स्थिति**कारणं** प्राणिनां साक्षादभ्युदयनिःश्रेयसहेतुः स धर्मः' असें धर्माचें लक्षण केलें आहे. यांत त्यानें धर्माला एकदम साध्य भावांतून ओढून साधनभावांत आणून बसविलें हें उघड आहे. येथें च त्यानें वैदिक परंपरेला स्पष्ट धक्का दिला, वर्णाश्रमधर्मांतील नियतकर्माचाराला स्थानभ्रष्ट करून चित्तशुद्धीच्या सदरांत ढकललें व आत्म्याचें स्तोम माजवून ब्रह्माचा नाश केला.

वेद हे कर्मस्वरूप म्हटले तर वेदान्त ब्रह्मस्वरूप आहे. म्हणून मूळ वेदान्तांत ब्रह्मविद्या आहे, आत्मविद्या नाहीं. उत्तरमीमांसा म्हणजे वेदान्तसूत्रें. हीं ब्रह्मसूत्रें होत. ब्रह्म यज्ञांत प्रतिष्ठित आहे व यज्ञ कर्मसमुद्भव आहे. म्हणून पूर्वमीमांसेंत यज्ञाला धरून कर्मसूत्रें आहेत. जैमिनीनें यज्ञाचें पूर्वरूप घेतलें व बादरायणानें उत्तररूप अवलंबिलें. म्हणून हे दोघे हि विशिष्टशास्त्रज्ञ (specialists)

आपापल्या शास्त्रांच्या अभिमानानें बोलतात तें योग्य च आहे. परंतु भगवद्गीता ही दोहोंना एकत्र धारण करणारी आहे. म्हणून ती योगशास्त्रावर उभारलेली ब्रह्मविद्या आहे. ब्रह्म हें फलरूप व यज्ञ कर्मरूप म्हटलें, तर आत्मा कर्तृरूप आहे. असा आत्मा जेव्हां यज्ञकर्म करतो तेव्हां त्यांत ब्रह्मफल निर्माण होतें. म्हणून आत्मा हा सदैव यज्ञाला व ब्रह्माला धरून पाहिजे. तो स्वतंत्र राहून उपयोगाचा नाहीं. मूळ वैदिक तत्त्वज्ञानांत सर्व महत्त्व ब्रह्माचें आहे. आत्मा प्रथम उपनिषदांत पुढें आला आणि तेथें च 'अयमात्मा ब्रह्म' या न्यायानें त्याला ब्रह्माचे बरोबरीनें स्थान मिळालें. पुढें बौद्धांनीं या दोहोंतून ब्रह्माला मागें टाकून आत्म्याचा पुरस्कार केला. म्हणून च बुद्धाचें अंतिम निर्वाण ब्रह्मशून्य आहे, गीतेप्रमाणें ब्रह्मयुक्त नाहीं. अर्वाचीन आचार्यप्रणीत वेदान्तांत बुद्धाच्या आत्मविद्येचें अवलंबन आहे, गीतेच्या ब्रह्मविद्येचें नाहीं; म्हणून ह्या नवीन वेदान्तांत सर्वथा आत्म्याचा प्रकर्ष दिसून येणार आहे. आतां आत्मा हें बीज, जगत् हा वृक्ष व ब्रह्म हें फल म्हटलें व ह्या संन्याशी आचार्यांनीं जर प्रथम कशाचा संन्यास केला असेल तर तो जगताचा असें पाहिलें म्हणजे ते साहजिक च ब्रह्माला कसें आंचवले हें समजून येतें. त्यांनीं गीतेंतील ब्रह्मविद्या टाकली, किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे आपल्या आत्मविद्येखालीं विकृत केली; आणि म्हणून च ते खऱ्या योगाला कायमचे पारखे झाले. आत्मज्ञान हें ब्रह्माचें मूळरूप दर्शवितें तर ब्रह्मज्ञान हें आत्म्याचें अंतिमरूप प्रकट करितें. म्हणून आत्मज्ञानांत दृष्टि मागें वळवावी लागते, तर ब्रह्मज्ञानांत ती सदैव पुढें ठेवणें भाग पडतें. आत्मज्ञान ही परागति आहे, ब्रह्मज्ञान पुरोगति आहे. आत्मज्ञान मागें अंधारांत चांचपडण्याप्रमाणें आहे, ब्रह्मज्ञान पुढें उजेडांत उड्डाण करण्याप्रमाणें आहे. ब्रह्म हें गतीच्या वृद्धींत तेज पूर्णतेला गेलें म्हणजे विनटतें. अर्थात् तो जर तेजाचा प्रकर्ष म्हटला तर आत्मा

हा गत्यभावीं तमाचा प्रकर्ष ठरतो. दोहोंत अभेदरूपानें साम्य आहे पण स्थानपरत्वें वैषम्य आहे. मनुष्याला तमाच्या प्रकर्षांत गूढ राहणाऱ्या एकमेवाद्वितीयं आत्म्यापेक्षां तेजाच्या प्रकर्षांत सिद्ध होणाऱ्या एकमेवाद्वितीयं ब्रह्माची जास्त गरज आहे; परंतु त्याकरितां त्याला जगतांतील गति व यज्ञांतील कर्म यांचें अवलंबन करणें भाग आहे. कारण, जगत् नाहीं तर यज्ञ नाहीं व यज्ञ नाहीं तर ब्रह्म नाहीं. म्हणून ब्रह्मावर दृष्टि ठेवणाऱ्या वेदांचा सर्व भर जगतांतील यज्ञकर्मावर आहे. आत्मा आणि ब्रह्म यांच्या ज्ञानमार्गांत प्रथम आत्मा ब्रह्मांत पहावयाचा आणि नंतर ब्रह्म आत्म्यांत अनुभवावयाचें असा क्रम आहे. हें ब्रह्म आत्म्याच्या यज्ञांत सिद्ध होतें. कारण ब्रह्मप्राप्तीकरितां मूळ आत्मा तप करतो म्हणजे गतिमान् होऊन तापतो. त्या तपांत त्याचे ठिकाणीं तेज उमटतें. त्या तेजांत त्याचें मूळ गतिशून्य आत्मत्व जळून खाक होतें. हा च त्याचा यज्ञ. हें च ब्रह्म होय. अर्थात् यावरून आत्म्यांत ब्रह्मसाक्षात्कार घेण्यापेक्षां ब्रह्मांत आत्मसाक्षात्कार घेण्यांत च मनुष्याचें खरें कल्याण आहे व त्याचा धडा मनुष्याला केवळ यज्ञार्थ कर्मांत च मिळणारा आहे. आत्म्यांत ब्रह्म पाहण्याच्या क्रियेंत ब्रह्माचें स्वरूप साकल्यानें दृष्टिपथावर येत नाहीं. ब्रह्मांत आत्मा पाहण्याच्या क्रियेंत आत्म्याची संपूर्ण वृद्धि निदर्शनास येते. म्हणून 'अहं ब्रह्मास्मि' ही भावना 'तत्त्वमसि' समजल्यावांचून खोटी ठरते. 'तत्त्वमसि'मध्यें ब्रह्माची व्याप्ति 'स भूमिं विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठद्दशांगुलं' या न्यायानें विश्वाला व्यापून त्याच्या बाहेर दहा अंगुलें जाते. 'अहं ब्रह्मास्मि'मध्यें ती एका क्षुद्र अहं (Little Ego) पुरती आकुंचित राहते. सर्व 'अहं ब्रह्मास्मि'वादी तत्त्ववेत्त्यांचें आत्मज्ञान थोड्याबहुत फरकानें या स्वरूपाचें आहे. मग तो तत्त्ववेत्ता आर्यावर्तांतील शंकराचार्य असो किंवा शार्मण्यदेशांतील इमान्युएल कांट असो.

या प्रकारें ब्रह्म व आत्मा यांचा जगताच्या द्वारें जो कार्य-कारण किंवा जन्यजनक संबंध आहे तो 'याथातथ्यतः' न समजल्या-मुळें सर्व द्वैती व अद्वैती तत्त्ववेत्त्यांनीं या तिन्ही कोटींच्याबद्दल नानाप्रकारच्या भ्रामक कल्पना आपापल्या तत्त्वज्ञानांतून प्रसृत केल्या आहेत. कोणी 'ब्रह्म सत्य आहे जगन्मिथ्या आहे, जीव व ब्रह्म एक आहेत, निराळे नाहींत',–असें म्हणतो; तर कोणी त्याच्या उलट 'ब्रह्म सत्य आहे जगत् हि सत्य आहे; जीव जीव आहे, ब्रह्म ब्रह्म आहे' असें तत्त्व प्रतिपादन करतो. येथें जीव हा च आत्मा होय. पहिलें मत अद्वैतवादी शंकराचार्यांचें. दुसरें द्वैतवादी मध्वाचार्यांचें. पहिल्यांत निराशेचा ध्वनि आहे. दुसऱ्यां-त आशेला स्थान आहे. कारण आशा व निराशा ह्या जगता-च्या सत्यासत्य स्वरूपावर अवलंबून आहेत. जगत् जर मिथ्या कल्पिलें तर त्यांत व्यवहार करून पुरुषार्थप्राप्तीची इच्छा कर-णाऱ्या मनुष्याला कशाची च आशा नाहीं. असें हे जगत् व ब्रह्म यांच्या सत्यमिथ्यात्वावर आशेला धरून दोन व निराशेला धरून दोन मिळून चार निरनिराळ्या भिन्न मतांचे दर्शक सिद्धान्त पुढीलप्रमाणें दृष्टोत्पत्तीस येतात.—

		सिद्धान्त	मत	स्वरूप
I	१	ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या	शांकर अद्वैतवाद	निराशाजनक
		विरुद्ध		
	२	जगत्सत्यं ब्रह्म मिथ्या	चार्वाकीय सुखवाद	आशाजनक
II	१	ब्रह्म सत्यं जगत्सत्यं	माध्व द्वैतवाद	आशाजनक
		विरुद्ध		
	२	जगन्मिथ्या ब्रह्ममिथ्या	बौद्ध शून्यवाद	निराशाजनक

येथें बौद्धमत व शांकरमत सारखें च निराशाजनक आहे. बुद्धाला जगतांत सर्व दुःख दिसतें, शंकराचार्याला द्वैत दिसतें. म्हणून बुद्धाची धडपड दुःखविलयाकरितां आहे; शंकराचार्याची द्वैतविलया-करितां आहे. दोघांना हि जगताबद्दल प्रेम नाहीं म्हणून दोघांना हि ब्रह्माचा आनंद शक्य नाहीं. ब्रह्म हें केवळ अद्वैतरूप किंवा केवळ अदुःखरूप नाहीं तर तें प्रत्यक्ष सुखाचें व शांतीचें परंधाम आहे. दुःखविलयाच्या स्थितींत बुद्धाला शून्यनिर्वाण दिसणें यथायोग्य आहे. पण द्वैतविलयाच्या स्थितींत शंकराला ब्रह्मनिर्वाण कसें दिसतें हें गूढ आहे. यावरून शंकराचें ब्रह्मनिर्वाण व बुद्धाचें शून्यनिर्वाण एक च म्हटलें तर त्यांत फारसा दोष नाहीं. तथापि बुद्ध ब्रह्माला बिलकुल मानीत नाहीं; म्हणून तो यज्ञद्वेष्टा व वेद-द्वेष्टा, उघड अवैदिक ठरतो. शंकराचार्य ब्रह्म कसेंबसें मानतो व यज्ञाची व वेदांची निंदा करीत नाहीं; म्हणून तो आंतून नकळत बौद्ध असला तरी वरून वैदिक दिसतो. तथापि वैदिक ब्रह्म जगताला अवमानून सिद्ध होणारें नाहीं. म्हणून जगत् व ब्रह्म या दोहोंना सत्य मानणारें माध्वमत शांकरमतापेक्षां वेदांच्या अधिक जवळ आहे. चार्वाक हा बुद्धाप्रमाणें च ब्रह्म मिथ्या मानतो, पण पशुप्रमाणें केवळ जगताच्या ऐहिक सुखांत रममाण होतो. सारांश, बुद्ध आणि शंकराचार्य हे दोघे जगताला मिथ्या समजतात म्हणून निराशावादी ठरतात, तर चार्वाक आणि मध्व हे जगताला सत्य मानतात म्हणून आशावादी दिसतात. तथापि चार्वाकाचा आशावाद शुद्ध पाशवी स्वरूपाचा आहे. त्यांत बिल-कुल दैवी भावना नाहीं. पुनः चार्वाक आणि बुद्ध हे ब्रह्माला अमान्य करणारे अवैदिक आहेत, तर शंकर आणि मध्व हे ब्रह्म-वादी वैदिक आहेत.. चार्वाकाचा सुखवाद हा पूर्णपणें शांकर अद्वैताशीं विरुद्ध आहे तर बुद्धाचा शून्यवाद हा पूर्णपणें माध्व द्वैताशीं विरुद्ध आहे. खरें वैदिक तत्त्वज्ञान या सर्वांच्या पलीकडे

आहे. त्यांत सुख आहे व दुःख आहे, द्वैत आहे व अद्वैत आहे, जीव आहे व जगत् आहे, जगत् आहे व ब्रह्म आहे. तें द्वंद्वांतील एका कोटीला ठेवून दुसरीचें व्यावर्तन करीत नाहीं, तर दोहोंना सारखें च व्यापून राहतें. म्हणून वेद हे बुद्ध व शोपेनहॉर यांच्याप्रमाणें जगताला दुःखमय कल्पीत नाहींत किंवा शंकराचार्य व कांट यांच्याप्रमाणें मायामय हि मानीत नाहींत. त्यांचा कटाक्ष मनुष्याला यज्ञांतील तपश्चर्येंत देवभावाला नेऊन ब्रह्माचें सत्यमय, ज्ञानपूर्ण व अनंतरूप पद प्राप्त करून देण्याकडे आहे. अर्थात् ज्यानें अशा ब्रह्मप्राप्तीच्या साधनसंपन्न यज्ञाकडे जाणूनबुजून दुर्लक्ष केलें, ज्यानें त्या यज्ञाला आश्रयभूत जो गृहस्थाश्रम त्याला सर्वथा तुच्छ लेखिलें, ज्यानें यज्ञकर्माला परमकर्तव्यपदावरून खालीं ओढलें व चित्तशुद्धीच्या सदरांत ढकलून गौणत्व आणलें, ज्यानें यज्ञवृक्ष लाविल्यावांचून ब्रह्मफल मिळविण्याची खपुष्पप्राप्तीची इच्छा केली, जो बुद्धाच्या दुःखविलयात्मक ब्रह्मशून्य अद्वैतांत रममाण झाला, तो वैदिक धर्माचा पुरस्कर्ता कसा हें समजत नाहीं. हा महा जादुगार म्हटला पाहिजे कीं, ज्यानें ज्ञानाच्या नांवानें अज्ञानाचें, विद्येच्या नांवानें अविद्येचें व ब्रह्माच्या नांवानें मायेचें पटल लोकांच्या डोळ्यांवर घातलें.

'यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्' हें जाबालोपनिषदांतील तत्त्व जसें शून्यवादी बुद्धाला मान्य होतें तसें च अद्वैतवादी शंकराचार्याला व तदनंतर द्वैतवादी मध्वाला सहज मान्य झालें. हें तत्त्व प्राचीन वैदिक वर्णाश्रमधर्मनिष्ठ याज्ञवल्क्याला केव्हां च मान्य होणारें नव्हतें. प्रव्रज्या ही तीन आश्रमानंतर अत्याश्रमी स्थितींत अवलंबावी असें प्राचीन शास्त्र आहे. विरजेबरोबर लागली च कसला हि विधिनिषेध न पाहतां प्रव्रज्या घेणें हें धर्माला काय, शास्त्राला काय किंवा मोक्षाला काय सर्वांना च

सारखें बाधक आहे. प्रव्रज्येवांचून विरजेनें पहिल्या तीन आश्रमांत उत्तम प्रकारें राहतां येतें. किंबहुना तें च गीतेनें प्रतिपादलें आहे व त्याला च योग ठरविलें आहे. अशी प्रव्रज्या मूळ आश्रमव्यवस्थेंत चतुर्थस्थानीं होती ती वेदबाह्य बौद्धादींनीं पहिल्या आश्रमांत आणली व शंकरमध्वादि आचार्यांनीं ब्रह्मचर्यांतून दुसऱ्या आश्रमांत नेऊन बसविली. याप्रमाणें बौद्धांनीं जो मूळ आश्रमचतुष्टयाला हरताळ लावला तो च पुढें सद्गुरू संन्याशी आचार्यांनीं आपल्या कृतीनें कायम केला. म्हणून ब्रह्मचर्यांतून शांकर संन्यास हा वर्णाश्रमधर्माला अविहित संन्यास अतएव अवैदिक संन्यास, हा बौद्ध भिक्षूंच्या, जैन अर्हतांच्या किंवा ख्रिस्ती संतांच्या सदृश संन्यास होय. शंकराचार्यांचा संप्रदाय हा जमा बुद्धाच्या वळणावर आहे तसा मध्वाचार्यांचा संप्रदाय ख्रिस्ताच्या वळणावर आहे. कारण शांकर अद्वैत बुद्धाच्या निर्वाणाला पोषक आहे तर माध्व द्वैत ख्रिस्ताच्या देवाला पुष्टिकारक आहे. म्हणून शंकराचार्यांनें बौद्धधर्माला मारला असा जो लोकप्रवाद आहे तो सर्वथा खोटा आहे. बौद्धधर्म हा अगोदर च आपल्या पंगूपणानें मृतवत् झाला होता; त्याला या देशांत मुसलमानांनीं कायमचा नाहींसा केला असा इतिहास आहे. वैदिक धर्माच्या दृष्टीनें जी योग्यता बुद्धाची ती च शंकराचार्यांची व जी स्थिति निर्वाणाची ती च अद्वैताची होय. बुद्धाला जगतांत मागें, पुढें, वर, खालीं सर्वत्र दुःख दिसतें; शंकराचार्याला माया भासते. जगत् माया, कर्म माया, यज्ञ माया, समाज माया, राष्ट्र माया, वेद माया. धर्म माया; मग ब्रह्म तरी मायेपासून अलिप्त कसें म्हणावें ? असा हा मायावादी महामायावी वेदांच्या भाषेंत खरा यातुधान्य आहे. हें वैदिक पांघरुणाखालीं वैदिक धर्माचा नाश करून वैदिक मीमांसकांवर सूड उगविण्याकरितां गौतमबुद्धाच्या मायेचें पुनरावतरण होय यांत शंका नाहीं. शंकराचार्यांचें खरें

कार्य अद्वैतमतस्थापन. हें मत वैदिकतत्त्वज्ञानाबद्दल मतिभ्रंश करणारें आहे. कारण ही बौद्धमताची हुबेहुब नक्कल आहे, त्याची पुनः नवीन आवृत्ति आहे.

अद्वैत हें दुर्बलतेचें लक्षण आहे. द्वैताला तोंड देतां येत नाहीं म्हणून त्याच्याकडे पाठ वळवावयाची असें त्याचें स्वरूप आहे. द्वैताचें बळ मोठें आहे. कारण तें निसर्गसिद्ध आहे. म्हणून त्याला नष्ट करणें अशक्य आहे. अद्वैत हें कृत्रिम आहे. त्याचा पाड द्वैतापुढें क्षणभर हि लागणार नाहीं. द्वैताद्वैताच्या झगड्यांत द्वैत हें अद्वैताला सहज पाडूं शकेल. म्हणून द्वैताला पूर्ण व्यावृत्त करून आपण एकटें च जिवंत राहण्याचा अद्वैताचा उपक्रम हास्यास्पद आहे. इतिहासांत त्याला आधार नाहीं. शांकर अद्वैताच्या विरुद्ध माध्व द्वैत बळावणें हा सृष्टीचा नियम आहे. शत्रूनें आपणास पाहूं नये म्हणून तोंड वाळूंत खुपसून आपले च डोळे झांकून घेणाऱ्या शहामृगाप्रमाणें अद्वैत हें अज्ञान आहे. व्यवहारांत त्याचा उपयोग स्वैर वागावयास व जबाबदारीचीं कर्मे त्यागावयास उत्तम होतो. म्हणून अद्वैतवेदान्त हा सामान्य जनांच्या चित्ताला सहज आकर्षण करतो. अद्वैत म्हटलें कीं सर्वस्तब्धता आली. मग त्याला जरी चैतन्य हें नांव दिलें तरी तें त्याचे ठिकाणीं चेतना उत्पन्न करूं शकत नाहीं. अशी चेतनारहित स्तब्धता जोंवर कल्पनासृष्टींत आहे तोंवर ठीक आहे. तिला सत्यसृष्टींत महत्त्व देणें व्यवहाराला अनिष्ट आहे कारण अपायकारक आहे. अद्वैतांत एक प्रकारची सुरक्षितता वाटते म्हणून सुख होतें. परंतु हा सुखाचा आभास असतो. म्हणून जर कोठें खरी माया असेल तर ती अद्वैतांतील सुखांत होय, द्वैतांतील दुःखांत नाहीं. बुद्धाला जगतांतील दुःखांत मन अनुद्विग्न ठेवून त्याशीं टक्कर देण्याचें सामर्थ्य नव्हतें म्हणून त्यानें दुर्बलतेनें दुःखविलयात्मक अभावरूप निर्वाण निर्माण केलें. तसें च शांकरा-

चार्याला हि जगतांतील द्वैतांत मन प्रशांत राखून त्याशीं तोंड देण्याचें सामर्थ्य नव्हतें म्हणून त्यानें मनोदौर्बल्यानें च द्वैत-विलयात्मक अभावरूप अद्वैत अवलंबिलें. दुःख नाकारणें म्हणजे त्याचा विलय करणें नव्हे. तसें च द्वैत अवमानणें म्हणजे त्याचा पाडाव करणें नव्हे. जेव्हां खरोखर द्वैतांतील दुःख सोसण्यास तयार व्हावें तेव्हां च अद्वैतांतील सुख भोगण्यास अधिकार येतो. पण हा द्वंद्वाचा नियम दुःख-व्यावर्तक बुद्धाला जसा समजला नाहीं तसा च द्वैतव्यावर्तक शंकराचार्याला हि अवगत झाला नाहीं. सुखदुःखांच्या ठिकाणीं समत्व पाहण्याची शक्ति जशी बुद्धांत नव्हती तशी च द्वैताद्वैताच्या ठिकाणीं समत्व पाहण्याची शक्ति शंकराचार्यांत नव्हती. म्हणून एकानें भीरुत्वानें अदुःखाचा मार्ग काढला तर दुसऱ्यानें तितक्या च भीरुत्वानें अद्वैताचा पंथ स्वीकारला व याप्रमाणें तत्त्वज्ञान सोपें केलें. बुद्धाला प्रत्यक्ष सुख कोठें च मिळेना. जेथें सुख पाहण्यास जावें तेथें दुःख दिसावें. म्हणून त्याला साहजिक च दुःखविल-याची तळमळ लागून राहिली. ही च खरी माया होय. कारण शाश्वत दुःखविलय केव्हां व कोठें च शक्य नाहीं. लयाच्या मागें उत्पत्ति व उत्पत्तीच्या मागें लय हा सृष्टीचा अबाधित नियम आहे. म्हणून केवळ दुःखविलयार्थ अहोरात्र धडपड करणाऱ्या दुःखपीडिताच्या मागें सतत दुःख लागावें यांत नवल कसचें? या पेक्षां सुख व दुःख समसमान मानून म्हणजे दुःखाचे ठिकाणीं अनुद्विग्नमन व सुखाचे ठिकाणीं विगतस्पृह होऊन जो कर्मयोगी नियतकर्मात रत राहतो त्याचे ठिकाणीं सर्व दुःख सुखमय होतें व तो च एका निरामय पदाला प्राप्त होतो. जो प्रकार बुद्धाचा तो च शंकराचार्याचा. त्याला संपूर्ण त्रिभुवनांत कोठें शांतता दिसेना. जेथें शांतता पहावयास जावें तेथें द्वैतांतील युद्ध पुढें यावें. म्हणून त्यानें हि शांतताप्राप्त्यर्थ द्वैतविलयाचें तत्त्व काढलें. पण

तेथेंसुद्धां एक द्वैत लय पावलें कीं त्या जागीं दुसरें ठेवलेलें च. असें द्वैत अद्वैताची सदैव पाठ पुरवितें. यापेक्षां द्वैत व अद्वैत समसमान मानून म्हणजे द्वैतांत अद्वैत व अद्वैतांत द्वैत पाहून किंवा एका च गुणरेषेंत दोन्ही अंशभेदानें कल्पून निर्द्वंद्वांत स्थिर होणें हें च खरें ज्ञानाचें लक्षण होय. यांत द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींची सम्यग्धारणा आहे, एकीचा स्वीकार व दुसरीचा त्याग नाहीं. म्हणून येथें द्वैत बळावलें कीं त्याला अद्वैतानें नमवितां येतें व अद्वैत बळावलें कीं त्याला द्वैतानें युक्तमर्यादेंत आणतां येतें. म्हणजे येथें दोहोंशीं तोंड देण्याचें सामर्थ्य असतें. सारांश, अद्वैत ही परम भीरुता आहे. द्वैताद्वैत व्यापून त्याच्यापलीकडे निश्चळ उभें राहणारें निर्द्वंद्व हें महान् धैर्याचें लक्षण आहे. अर्थात् अद्वैत हें वेदांच्या यज्ञकर्माला कंटाळलेल्या स्थितीचें दर्शक आहे किंवा जगतांतील द्वैतमय व्यवहारांत संत्रस्त झालेल्या मनाचें द्योतक आहे; तें ज्ञानमार्गातील नासलेल्या बुद्धीच्या हीनावस्थेचें प्रतिबिंब आहे किंवा दु:खावेगानें उत्पन्न झालेल्या विरजेंतील मुमूर्षेचें चिन्ह आहे. तें एखाद्या बेजबाबदार संन्याशाला स्वाभाविकरीत्या प्रिय वाटेल हें खरें, पण ज्या कर्मयोगी ज्ञानी पुरुषाला जगताचें प्रवर्तित चक्र चालविण्याची जबाबदारी दिसेल त्याला तें केव्हां हि तिरस्करणीय च होईल यांत संशय नाहीं.

अहं ब्रह्मास्मि–तत्त्वमसि–सर्वं खल्विदं ब्रह्म=मी ब्रह्म–तूं ब्रह्म –हें सर्व ब्रह्म. या तीन महावाक्यांत मिळून ब्रह्माचें द्वंद्वाला व्यापून द्वंद्वाच्या बाहेर असलेलें निर्द्वंद्व स्वरूप व्यक्त होतें. येथें भेदांत अभेद व अभेदांत भेद, अनेकांत एक व एकांत अनेक किंवा द्वैतांत अद्वैत व अद्वैतांत द्वैत आहे. शुद्ध द्वैतवादी हा अहं, त्वं, इदं हे सर्व भेद पृथक्त्वानें सत्य पाहतो, म्हणून त्याला त्यांत ब्रह्म दिसत नाहीं. त्याच्या मतें ब्रह्म हें या सर्वांच्या बाहेर निराळें अलग (Transcendental) आहे. तें या सर्वांच्या उत्पत्तीला

निमित्तकारण (Efficient cause) आहे. अशा द्वैताचे पुरस्कर्ते प्लेटो, ख्रिस्त, मध्व इ० होत. या द्वैताच्या स्थितींत व्यष्टींची समष्टि बनणार नाहीं व आत्म्याला ब्रह्मत्व येणार नाहीं हें उघड आहे. किंबहुना येथें वर्धनार्थी व व्यापनार्थी ब्रह्म शब्द च सिद्ध होणार नाहीं. येथें फक्त एक विशिष्ट देव निर्माण होईल इतकें च. शुद्ध द्वैताच्या उलट शुद्ध अद्वैतवादी हा अहं, त्वं, इदं हें सर्व एक च एक अविभक्त ब्रह्म आहे असें म्हणतो व त्यांतील भेद मृगजलाप्रमाणें आभासात्मक मिथ्या मानतो. परंतु विभक्ततेला सोडून त्याची एक च एक निरपेक्ष (Absolute) अविभक्तता केवळ कल्पनाजन्य (a priori) असल्यामुळें स्वतः च शुद्ध आभासात्मक मिथ्या ठरते. इतकें च नाहीं तर ती समष्टीला घातक व ब्रह्माला विनाशक होते. अशा अद्वैताचे पुरस्कर्ते कांट, ग्रीन, शंकराचार्य इ० होत.

द्वैती तत्त्वज्ञान 'एकापासून अनेक' पाहतें पण 'अनेकांत एक' पहात नाहीं. तर उलट अद्वैती तत्त्वज्ञान 'अनेकांत एक' पाहतें पण 'एकांत अनेक' पहात नाहीं. खरें तत्त्वज्ञान निर्द्वंद्व. हें वेदांचें व गीतेचें तत्त्वज्ञान. तें 'एकांत अनेक' व 'अनेकांत एक'सारखें च पाहतें. मूळ आत्मा हा एक च एक. त्यांतून जगत् हें नानात्वानें अनेक. शेवटीं त्या अनेकांत अंतिम एक. तें ब्रह्म होय. अशा ब्रह्माला अनुलक्षून ज्ञान ज्या गीतेंतील ब्रह्मविद्येंत आहे त्या गीतेनें द्वैताद्वैताचा उत्तम मेळ घालून निर्द्वंद्वाचें स्वरूप पुढील तीन श्लोकांत येणेंप्रमाणें दर्शविलें आहे:—

ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।
मत्त एवेति तान्विद्धि न त्वहं तेषु ते मयि ॥
मत्तः परतरं नान्यत्किंचिदस्ति धनंजय ।
मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव ॥
मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥

आणि जे कांहीं सात्त्विक भाव, जे राजस भाव आणि जे तामस भाव ते सर्व माझ्यापासून च (उद्भव पावले आहेत) असें जाण. तथापि मी त्यांचे ठिकाणीं नाहीं, ते माझे ठिकाणीं आहेत.

धनंजया, माझ्यापेक्षां निराळें दुसरें कांहीं हि मोठें नाहीं. हें सर्व (नानात्वानें चालणारें जगत्) माझ्या (एकट्याच्या) ठिकाणीं जसे (एका) सूत्रांत (अनेक) मणिगण (ओंवलेले) असतात तसें ओंवलेलें आहे.

हें सर्व जगत् म्या अव्यक्तमूर्तीनें व्यापून टाकलें आहे. सर्व भूतमात्रें माझ्या ठिकाणीं स्थित आहेत पण मी त्यांच्या ठिकाणीं अवस्थित नाहीं.

या तीन श्लोकांत 'मत्त एवेति तान्विद्धि न त्वहं तेषु ते मयि' हा श्लोकार्ध मुख्य आहे व बाकीचे सर्व त्यांतील अर्थाचें स्पष्टीकरण करणारे किंवा त्याला पुष्टि देणारे आहेत. सदर श्लोकार्धांत तीन विधानें आहेत,–(१) मत्त एवेति तान्विद्धि=हीं सर्व भूतमात्रें माझ्यापासून उत्पन्न झालीं आहेत; (२) न त्वहं तेषु=मी त्या व्यक्तिशः भूतमात्रांच्या ठिकाणीं अवस्थित नाहीं; व (३) ते मयि=तीं सर्व भूतमात्रें व्यक्तिशः व समष्टिशः माझ्या ठिकाणीं स्थित आहेत. 'मत्त एवेति तान्विद्धि'–येथें मी म्हणजे द्वंद्वातीत व गुणातीत मी. असा मी निर्द्वंद्व व निस्त्रैगुण्य म्हटला कीं तेथें सर्वद्वंद्वसंपन्नता व सर्वगुणसंपन्नता आली च. प्रकृति-पुरुष हें मूलद्वंद्व व सत्त्व-रज-तम हे त्रिगुण होत. गुण हे 'प्रकृतिज'=प्रकृतीपासून जन्मणारे आहेत, तर प्रकृति ही गुणांतील क्रियेच्या प्रकर्षांत सिद्ध होणारी आहे. अशी प्रकृति आपल्या गुणकर्मांच्या योगें व्यक्तता पावते व मी माझ्या प्रकृतीच्या योगें व्यक्तिभावसंपन्न होतो. अर्थात् गुण प्रकट होण्यापूर्वीं म्हणजे माझ्या प्रकृतीला व्यक्तत्व येण्यापूर्वीं मी साहजिक च 'अव्यक्तमूर्ति' ठरतो. आतां मूर्ति म्हटली कीं तेथें रूप आलें, रूपामागें गुणकर्म आलें व गुणकर्मांत व्यक्तता आली.

मग मूर्ति अव्यक्त कशी? तर येथें केवळ माझ्या गुणातीत स्वरूपाला धरून मी अव्यक्तमूर्ति इतकें च. म्हणजे येथें 'अव्यक्त' पदानें गुणातीतत्वाचा निर्देश केला व 'मूर्ति' पदानें अस्तित्वाचा निर्देश केला. अशा माझ्या गुणातीत अव्यक्तमूर्तीपासून जेव्हां सात्त्विक, राजस व तामस भाव निर्माण झाले तेव्हां त्याबरोबर द्वंद्वाला व जगताला परिस्फुटता आली. अर्थात् जगत् हें द्वंद्वांतील दोन कोटींत व गुणांतील तीन भावांत चालणारें आहे. परंतु गुणभाव म्हटले कीं तेथें रूपवान् व क्रियावान् पदार्थ आले च. शिवाय भाव अनेक म्हणून पदार्थ हि अनेक. हीं च जगतांतील नानाविध, चराचर, जीवाजीव, साशनानशन गुणरूपक्रियावान् भूतमात्रांतील विसृष्टि होय. सारांश, 'ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये मत्त एवेति तान्विद्धि' असें म्हणण्यांत हें सर्व जगत् त्यांतील संपूर्ण भूतमात्रांसह माझ्यापासून निर्माण झालें असें सांगण्याचा येथें आशय आहे व त्याला अनुलक्षून 'मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना' हें पुढें तिसऱ्या श्लोकांतील प्रथमार्धं आहे.

या व्यक्त व मूर्त जगताच्या पलीकडचा 'अव्यक्तमूर्ति' जो मी त्यानें हें सर्व जगत् 'ततं'=आंतून व्यापलें आहे. येथें मी केवळ जगताच्या बाहेर राहणारा–Transcendental–नाहीं, तर जगताला आंतून व्यापणारा–Immanental–आहे असें स्पष्ट दर्शविलें आहे. हें व्यापणें कसें तर जसा तंतु पटाच्या आंत पूर्ण व्यापून असतो तसें. म्हणून च येथें दुसऱ्या श्लोकांतील द्वितीयार्धांत 'मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव' हें जगत् ज्या नानाविध भूतमात्रांनीं युक्त आहे त्या सर्वांना मी जसे माळेमध्यें अनेक मणि एका दोऱ्यांत गुंफलेले असतात तसे माझ्या एकट्याच्या ठिकाणीं गुंफून टाकले आहेत–असें यथार्थ म्हटलें आहे. येथें अनेक व्यष्टींच्या संगतिकरणाला आपण एकटे कसे कारणीभूत आहोंत हें दर्शवून पुनः त्या संगतिकरणांत सिद्ध होणारें व जगताला अंतर्बाह्य व्यापून

राहणारें जें आपलें एकमेवाद्वितीयं समष्टिरूप तें सूत्र, मणिगण आणि माला यांचा दृष्टांत देऊन उत्तम प्रकारें आविष्कृत केलें आहे. मणि अनेकविध असतात परंतु त्या सर्वांना आंतून व्यापणारें सूत्र एकविध व बाहेरून व्यापणारी माला हि एकविध च असते. ही माला अनेक मण्यांच्या सामुदायिक समष्टींत सिद्ध होत असल्यामुळें तिच्यापुढें तिच्यापेक्षां मोठा असा तींत कोणता हि एक मणि नसावयाचा हें उघड आहे. तसें च येथें सर्व समष्टींची समष्टि, अंतिम समष्टि जी परमेष्ठी ती जगतांतील सर्व भूतमात्रांना आपल्या ठिकाणीं एका सूत्रांत ओंवून आपण मालेप्रमाणें त्या सर्वांच्या बाहेर एकटी रहात असल्यामुळें तिच्याहून निराळें दुसरें कांहीं मोठें असणें शक्य नाहीं. तिच्याहून निराळें दुसरें जें कांहीं पाहावें तें तिच्या अन्तर्भूत लहान च असावयाचें. म्हणून येथें म्हटलें आहे 'मत्तः परतरं नान्यत्किंचिदस्ति धनंजय'.

आतां दुसरें विधान 'न त्वहं तेषु' हें आहे; व तिसरें 'ते मयि' हें आहे. या दोहोंना धरून तिसऱ्या श्लोकांतील 'मत्स्थानि सर्व भूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः' हा द्वितीयार्ध आहे. 'न त्वहं तेषु'='न चाहं तेष्ववस्थितः'=मी त्या (व्यक्तिशः) भूतमात्रांच्या ठिकाणीं अवस्थित नाहीं. परंतु 'ते मयि'='मत्स्थानि सर्वभूतानि'= तीं सर्व भूतमात्रें (व्यक्तिशः व समष्टिशः) माझ्या ठिकाणीं स्थित आहेत. 'मी भूतमात्रांच्या ठिकाणीं अवस्थित नाहीं' या विधानांतील समष्टिरूप 'अव्यक्तमूर्ति' जो मी त्याला वरीलप्रमाणें मालेचा व व्यष्टिरूप व्यक्तमूर्ति जीं भूतमात्रें त्यांना मण्यांचा दृष्टान्त दिला व त्या मणिगणांना एकत्र गुंफणारें सूत्र संगतिकरणात्मक यज्ञतत्त्वांत अवलोकन केलें म्हणजे सदर विधानांतील रहस्य चांगलें लक्षांत येतें. ज्याप्रमाणें समष्टिरूप माला ही व्यष्टिरूप मणिगणांच्या ठिकाणीं मालारूपानें अवस्थित

नसते पण सूत्ररूपानें असते त्याप्रमाणें समष्टिरूप जो मी तो व्यष्टिरूप भूतमात्रांच्या ठिकाणीं ब्रह्मभावानें अवस्थित नाहीं, पण यज्ञभावानें आहे. तथापि मालेला मालात्व सूत्रांत आहे. सूत्र नाहीं तर माला नाहीं. तसें च ब्रह्माला ब्रह्मत्व यज्ञांत आहे. यज्ञ नाहीं तर ब्रह्म नाहीं. परंतु सूत्र म्हटलें कीं त्याला मणिगण पाहिजेत. तसें च यज्ञ म्हटला कीं, त्याला गुणकर्मवान् भूतमात्रें पाहिजेत. कारण कर्मावांचून यज्ञ नाहीं व भूतदेहावांचून कर्म नाहीं. अर्थात् ज्याप्रमाणें अनेक मण्यांना एका ठिकाणीं गुंफणाऱ्या सूत्रांत मालेची सिद्धि आहे त्याचप्रमाणें अनेक भूतमात्रांना एकत्रित करणाऱ्या यज्ञार्थ कर्मांत ब्रह्माची सिद्धि आहे. म्हणून उघड च एक एक मणि म्हणजे माला नाहीं, व्यष्टि म्हणजे समष्टि नाहीं, जीव म्हणजे ब्रह्म नाहीं. तथापि मणि हा मालेचें अंग आहे, व्यष्टि ही समष्टीचें अंग आहे, व जीव हा ब्रह्माचें अंग आहे. हा मणि व माला, व्यष्टि व समष्टि, जीव व ब्रह्म यांचा अंगांगीसंबंध लक्षांत घेतला व अनेक अंगांच्या संगतिकरणांत अंगीची सिद्धि पाहिली म्हणजे त्या संगतिकरणाला कारणीभूत जें या विश्वाच्या मालेंतील सूत्ररूप यज्ञतत्त्व त्याचें वेदांनीं गायिलेलें माहात्म्य यथार्थत्वानें प्रत्ययास येतें. पुनः या मणिमालेच्या दृष्टान्तावरून 'माझ्या ठिकाणीं तीं सर्व भूतमात्रें स्थित आहेत' ह्या तिसऱ्या विधानाचा हि उत्तम उलगडा होतो. मी म्हणजे मालारूप समष्टिब्रह्म म्हटलें म्हणजे मालेंत जसे सर्व मणि स्थित असतात त्याप्रमाणें माझ्या समष्टिब्रह्माचे ठिकाणीं सर्व व्यष्टिमात्र भूतें स्थित आहेत हें उघड आहे. सारांश,-'मत्त एवेति तान्विद्धि, न त्वहं तेषु, ते मयि', या श्लोकार्धाचा साकल्यानें भावार्थ येणेंप्रमाणें:--माझ्या एकमेव अव्यक्तमूर्तीपासून हें अनेक व्यक्तमूर्तींनीं भरलेलें जगत् सृजन पावलें असून मीं तें अन्तर्बाह्य व्यापून टाकलें आहे; आणि म्हणून त्यांतील प्रत्येक भूतमात्रांत

मी जरी माझ्या पूर्णत्वानें अवास्थित नसलों तरी तीं सर्व भूतें मात्र माझ्या एकट्याच्या ठिकाणीं, सूत्रांत जसे मणिगण ओंवलेले असतात, त्याप्रमाणें ओंवल्यासारखीं स्थित आहेत.

सदर श्लोकांतील भगवंताचीं विधानें सर्वथा एकमेकांना धरून एकमेकांना पुष्टिकारक आहेत. पण द्वैताचे पुरस्कर्ते त्यांतील कांहीं घेतात व कांहीं टाकतात तर अद्वैताचे पुरस्कर्ते त्यांतील कांहींचा स्वीकार करतात व कांहींचा त्याग करतात. म्हणून दोघे हि एकांगी भगवंताचा खरा आशय जाणूं शकत नाहींत. 'मत्त एवेति तान्विद्धि' = हीं सर्व भूतमात्रें माझ्यापासून उत्पन्न झालीं, हें विधान द्वैती व अद्वैती दोघे हि सारखें च मान्य करतात. पण 'मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना'=मी अव्यक्तमूर्तीनें हें सर्व जगत् अन्तर्बाह्य व्यापून टाकलें आहे, हें विधान द्वैतवादी मानीत नाहीं, अद्वैतवादी मानतो. कारण ब्रह्माचें जगव्द्यापकत्व द्वैताला विरोधक आहे. द्वैताचें ब्रह्म जगतांत नाहीं, जगताच्या बाहेर (Transcendental) आहे. ब्रह्म निराळें व जगत् निराळें. दोहोंत भेद आहे. किंबहुना या भेदांत च द्वैताचें द्वैतत्व आहे. 'ततम्'=तंतूप्रमाणें आंतून पूर्णपणें व्यापिलें, असा त्याचा अर्थ केला कीं तेथें अन्तर्व्यापनत्व (Immanance) आलें च. हें अन्तर्व्यापन अद्वैतवाद्याला मान्य आहे. पण तो एका अव्यक्त अमूर्तावांचून बाकी अनेक व्यक्त मूर्तींत चाललेलें जगत् आभासात्मक मिथ्या मानतो. अर्थात् यावरून ब्रह्माचें जगव्द्यापनत्व द्वैतवाद्याला मुळीं च मान्य होत नसलें तर अद्वैतवाद्याला किंचित् मान्य होतें खरें, पण ज्यावर हें व्यापनकर्म व्हावयाचें तें जगत् च तो खोटें समजत असल्यामुळें त्याचें मानणें न मानण्यासारखें असतें. गीतेनें एक 'अव्यक्त मूर्ति' हें पद योजून त्यांत द्वैत व अद्वैत यांचा किती मार्मिक रीतीनें मेळ घालून दिला आहे हें कोणाच्या हि तेव्हां च वरवर पाहतां लक्षांत येणार

आहे. एकांगी द्वैतवादी काय किंवा एकांगी अद्वैतवादी काय, त्या दोघांच्या हि दृष्टीला आत्मा, जगत् आणि ब्रह्म यांचा संबंध नीट दिसत नसल्यामुळें त्यांना ब्रह्मस्वरूपाचें यथार्थ आकलन होत नाहीं. म्हणून च एकजण जीव आणि ब्रह्म यांत आत्यंतिक भेद पाहतो तर दुसरा 'जीवो ब्रह्मेति नापर:' या प्रकारें त्या दोहोंना सर्वस्वी एक च मानतो. ब्रह्म=वाढलेलें; व्यष्टिभावांतून यज्ञानें समष्टिभावांत वाढून अंतिम परमेष्ठीरूप झालेलें. येथें वृद्धि (Growth) प्रथम एकांतून अनेकांत आहे आणि नंतर पुढें अनेकांतून एकांत आहे. अशा वृद्धीच्या परिणतींत ब्रह्माचें ब्रह्मत्व आहे. या प्रकारें मूळ जो एक तो आत्मा, त्या आत्म्याची वृद्धि तें जगत् व त्या जगताची अंतिम परिणति तें ब्रह्म असें म्हटलें म्हणजे ब्रह्म हें जगताशीं अन्तर्वृद्धीनें संबद्ध आहे हें निर्विवाद ठरतें. वृद्धि नाहीं तर ब्रह्म नाहीं व जगत् नाहीं तर वृद्धि नाहीं. परंतु अशा जगताला शुद्ध द्वैतवादी ब्रह्मापासून पूर्ण वियुक्त पाहतो तर शुद्ध अद्वैतवादी अजीबात मिथ्या च ठरवितो. म्हणून त्या दोघांना हि ब्रह्माचा सारखा च बोध होत नाहीं. इतकें च काय, पण ब्रह्म हा शब्द च या दोन्ही तत्त्वज्ञानांत उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. कारण त्याला त्यांत कोठें स्थान नाहीं. अर्थात् यद्यपि त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत हा शब्द आढळला तरी तो जुन्या वैदिक अर्थानें नव्हे तर निराळ्या च विकृत अर्थानें होय हें निश्चित समजावें.

पुन: 'न चाहं तेष्ववस्थित:'=मी त्या भूतमात्रांच्या ठिकाणीं अवस्थित नाहीं, हें विधान द्वैताला मान्य होतें पण अद्वैताला होत नाहीं. तथापि तें द्वैतवाद्यानें मानलें काय किंवा अद्वैतवाद्यानें अमानलें काय, दोघांना हि भगवंताचा खरा आशय समजत नाहीं. 'मी त्यांच्या ठिकाणीं अवस्थित नाहीं' याचा अर्थ 'मी त्यांच्या ठिकाणीं पूर्णत्वानें अवस्थित नाहीं' इतका च आहे. पण पूर्णत्वानें

नमृत्युरासीदमृतंनतर्हि
नसलों तरी एकत्वानें आहे ही गोष्ट 'मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणि-गणा इव' या वचनावरून स्पष्ट आहे. व्यष्टिरूप भूतमात्रें आणि समष्टिरूप ब्रह्म यांचा संबंध जसा अंगांचा अंगींशीं किंवा अवयवांचा अवयवीशीं असतो तसा आहे. अवयवी हा पूर्ण गुणसंपन्न म्हणून निर्गुण व निराकार, तर अवयव हे केवळ एकेका गुणांशानें युक्त म्हणून सगुण व साकार. ही अवयवीची पूर्णगुणसंपन्नता सर्व अवयवांच्या गुणसमुच्चयांत आहे. अर्थात् अशा स्थितींत एकेका अवयवाचे ठिकाणीं अवयवीची पूर्णत्वानें अवस्थिति केव्हां हि असणें शक्य नाहीं. याला दृष्टान्त सूर्याच्या शुभ्र किरणाचा देतां येईल. किरणाचें शुभ्रत्व हें सात रंगांच्या समुच्चयांत सिद्ध होणारें आहे. म्हणून शुभ्र किरण हा अवयवी; व तांबडा, हिरवा, पिवळा, निळा इत्यादि सात रंग हे त्याचे अवयव होत. या प्रत्येकांत तो पूर्णत्वानें नाहीं पण एकत्वानें आहे. म्हणजे तांबड्या रंगांत शुभ्र किरणाचें शुभ्रत्व नाहीं पण किरणत्व आहे. शुद्ध द्वैतवादी हा भेदैकदृक् असतो. तो जीवात्मा व परमात्मा यांतील केवळ भेद पाहतो. म्हणून त्याला साहाजिक च सगुण जीवाचे ठिकाणीं निर्गुण ब्रह्म दिसत नाहीं. परंतु त्यानें जर किंचित् सूक्ष्म दृष्टि करून त्या दोहोंत असणारा अवयवावयवीभाव पाहिला व सर्व अवयवांना परस्परांशीं व अवयवीशीं एकत्र गुंफणारें यज्ञतत्त्व जाणलें तर त्याला जीवमात्राचे ठिकाणीं एकत्वानें स्थित असणारें ब्रह्म सहज साक्षात्कारितां येईल यांत संशय नाहीं. गीतेनें 'मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव' या वाक्यांत प्रथम जीवांचे ठिकाणीं ब्रह्माचें एकव्यापित्व दर्शवून पुढें लागली च 'रसोऽहमप्सु कौंतेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः' = पाण्यामध्यें रस मी व चंद्रसूर्यांमध्यें प्रभा मी,—इत्यादि प्रकारें हें तत्त्व अनेक उदाहरणांत विशद केलें आहे. आतां शुद्ध द्वैतवादी हा जसा भेदैकदृक् असतो तसा शुद्ध अद्वैतवादी हा केवळ अभेदाच्या एकदृष्टीनें पाहतो. म्हणून

तो 'जीवो ब्रह्मैव नापरः' . याप्रकारें जीव व ब्रह्म यांत मुळीं च भेद मानीत नाहीं. त्याच्या दृष्टीला सर्व एक च एक अविभक्त ब्रह्म दिसतें. त्या ब्रह्माचे ठिकाणीं 'नेह नानास्ति किंचन' याप्रकारें किंचिन्मात्र नानात्व नाहीं अशी त्याची समजूत असते. म्हणून ज्या जगतांत निश्चयानें नानात्व आहे तें जगत् त्याच्या मतानें मिथ्या ठरतें. ब्रह्माच्या एकत्वाला तो सुवर्णालंकारांतील सोन्याचा दाखला देतो. अलंकारांतील रूपभेद हे त्याला केवळ पाण्यावरील तरंगाप्रमाणें किंवा तरंगावरील फेनाप्रमाणें मायारूप (Appearances) भासतात. त्या सर्वांच्या आंत एक च एक भरलेलें पाणी फक्त तो सत्यरूप पाहतो. येथें अद्वैतवादी पदार्थांच्या रूपांना मुळीं च किंमत देत नाहीं. तो हीं रूपें (Forms) उत्पत्तिलयानें बद्ध म्हणून क्षणिक, अतएव मिथ्या मानतो. पदार्थांचीं रूपें उत्पत्तिलयानें बद्ध आहेत आणि म्हणून तीं क्षणिक हि आहेत हें खरें; तथापि तीं क्षणिक असलीं, तरी मिथ्या नाहींत. पदार्थांना पदार्थत्व त्यांच्या रूपांत आहे. रूपें नाहींत तर पदार्थ नाहींत व पदार्थ नाहींत तर जगत् नाहीं. मग जगताच्या अभावीं ब्रह्म तरी कोठून असणार ? जगताचें मिथ्यात्व रूपांच्या क्षणिकत्वांत पाहिलें तर तेथें च ब्रह्माचें नित्यत्व दिसणार आहे. म्हणजे रूपें आहेत म्हणून ब्रह्म आहे व तीं व्यक्तिशः क्षणिक आहेत म्हणून तें समष्टिशः नित्य आहे.

याप्रमाणें जसा एकांगी द्वैतवादी व्यष्टि व समष्टि 'यांतील अंगांगिभाव पहात नाहीं तसा च एकांगी अद्वैतवादी हि तो नीट लक्षांत आणीत नाहीं. म्हणून एकाला जसें जीवात्म्यांतील अभेदरूपांत ब्रह्म दिसत नाहीं तसें दुसऱ्याला ब्रह्मांतील भेदरूपांत जीवात्मे दिसत नाहींत. वस्तुतः जेथें भेद आहे तेथें च एकात्मता आहे व जेथें एकात्मता आहे तेथें च भिन्नता आहे. ही गोष्ट 'प्रभास्मि शशिसूर्ययोः' या दृष्टान्तांत उत्तम दर्शविली आहे.

शशि व सूर्य हे दोन भिन्न भिन्न आहेत पण त्यांतील प्रभा एक आहे ती मी आहें. माझें एकत्व राहण्याकरितां शशि व सूर्य यांचें भिन्नत्व पाहिजे. ते भिन्न असतील तर च त्यांत मी अभेद रूपानें एक. उलट मी अभेदरूपानें एक आहें म्हणून माझ्यांत ते भेदरूपानें अनेक आहेत. हा च सिद्धान्त 'मत्स्थानि सर्वभूतानि' म्हणजे माझ्या ठिकाणीं सर्व भूतमात्रें स्थित आहेत,—या विधानांत स्पष्ट नमुद केला आहे. पण तो जसा अद्वैतवाद्याला सहज मान्य होतो तसा द्वैतवाद्याला होत नाहीं. तथापि अद्वैतवाद्याची मान्यता झाली तरी ती अर्धवट असते. माझ्या ठिकाणीं जीं भूतमात्रें स्थित आहेत तीं एका सूत्रांत जसे भिन्न मणिगण ओंवलेले असतात तशीं आहेत. पण 'जीवो ब्रह्मैव नापर:' म्हणणारा अद्वैतवादी हा जीवाजीवांतील काय किंवा जीवब्रह्मांतील काय, कसले च भेद मानीत नाहीं. त्याला ते बुडबुड्याप्रमाणें केवळ आभासात्मक मिथ्या दिसतात. मग भेद जर मिथ्या तर त्यांत च सिद्ध होणाऱ्या अभेदाची तरी कल्पना सत्य कोठून ठरणार ? वास्तविक रीत्या भेद सत्य आहेत व त्यांतील अभेद हि सत्य आहे. भेद निरनिराळ्या मण्यांत आहेत व अभेद त्यांतील सूत्रांत आहे. शुद्ध अद्वैतवादी भेद मानीत नाहीं, केवळ अभेद मानतो; म्हणजे मणि मानीत नाहीं, नुसतें सूत्र मानतो. तर शुद्ध द्वैतवादी अभेद मानीत नाहीं, केवळ भेद मानतो; म्हणजे सूत्र मानीत नाहीं, नुसते मणि मानतो. पण त्या योगें दोघे हि ब्रह्माच्या माळेला मुकतात. 'मत्स्थानि सर्व भूतानि' हें तत्त्व द्वैतवाद्याला बिलकुल मान्य होत नाहीं, कारण त्याचें ब्रह्म जगताहून निराळें—Transcendental—असतें. म्हणून तो 'जीव जीव, ब्रह्म ब्रह्म' स्वतंत्र मानतो. असें जीवांहून शुद्ध स्वतंत्र ब्रह्म खरोखर ब्रह्म या नांवाला पात्र होईल किंवा नाहीं याची शंका आहे. ती दुसरी च कांहीं तरी एखादी अवास्तव

कोटी गणावी लागेल. पण ती कोटी कांहीं असली तरी द्वैतमताप्रमाणें जगत् निर्माण करते व आपण स्वतः त्या जगताच्या बाहेर राहते. सारांश, द्वैतांत केवळ भेद आहे, तर अद्वैतांत केवळ अभेद आहे. म्हणून दोघे हि एकांगी द्वैतवादी व अद्वैतवादी एकमेकांना अत्यंत विरोधक आहेत. एक जगत् सत्य म्हणतात, पण ब्रह्माला त्यापासून वियुक्त करतात. दुसरे जगताला मिथ्या मानतात व ब्रह्म हें च एक सत्य लेखतात. त्या कारणानें त्या दोघांना हि जगत् व ब्रह्म यांचा अंगांगिसंबंध समजत नाहीं व ते दोघे खऱ्या ब्रह्माला सारखे च पारखे होतात. उलट निर्द्वंद्व हें दोहोंच्या बाहेर दोहोंना एकत्र धारण करणारें असतें. म्हणून तें साहजिक च भेदांत अभेद व अभेदांत भेद किंवा वरील मालेच्या दृष्टान्तांतील मण्यांत सूत्र व सूत्रांत मणि पाहतें. अर्थात् तें च खरोखर एकटें आपल्या कंठांत ब्रह्ममाला धारण करण्यास सुपात्र असतें.

खरें ब्रह्म द्वैती नाहीं व अद्वैती नाहीं तर निर्द्वंद्व आहे. वेद हे अशा ब्रह्माचा पुरस्कार करणारे आहेत. गीतेची ब्रह्मविद्या हि त्या च निर्द्वंद्वाला धरून आहे. म्हणून कोणता हि एकांगी द्वैताद्वैतमार्ग वेदांना व गीतेला सारखा च अमान्य आहे. द्वैताचे पुरस्कर्ते प्लेटो व मध्व आणि अद्वैताचे पुरस्कर्ते कांट व शंकराचार्य होत. प्लेटोच्या द्वैताचा परिणाम जर ख्रिस्तीपंथ म्हटला तर मध्वाचा वैष्णवपंथ हा साहजिक तत्सम ठरतो. शांकर तत्त्वज्ञान बौद्ध पद्धतीचें आहे. म्हणून ज्या अर्थीं बुद्ध कोणता च देव मानीत नाहीं त्या अर्थीं शंकराचार्य सर्व देव मानतो. कारण कोणता देव न मानणें व सर्व देव मानणें हें एक च आहे. 'कशांत विश्वास नसणें म्हणजे सर्वांत विश्वास असणें' असें कार्डिनल् न्यूमन्चें मत होतें. म्हणून शांकरपूजेंत पांच समसमान देवांचें पंचायतन आहे तर माध्वपूजेंत एका विष्णूवांचून दुसऱ्या देवाला मान नाहीं.

नमृत्युरासीदमृतंनतर्हि

त्या विष्णूच्या भोंवतीं जें कांहीं अन्य देवदेवतांचें अवडंबर असतें तें केवळ त्या विष्णूची प्रतिष्ठा वाढविण्याकरितां त्याच्या पारिपार्श्वक किंवा सेवकभावानें होय. मध्वानें हे सर्व देव गौणवृत्तीनें रक्षिले याचें कारण त्याला वेद सोडावयाचे नव्हते. पण त्याचा सर्व भर पुराणांवर होता. वैदिक संस्कृति ही उच्च ब्राह्मणसंस्कृति होय. ती मुख्यतः पहिल्या तीन वर्णांना अनुलक्षून आहे. तींत अग्नि, इंद्र व प्रजापति हे देव मुख्य आहेत व ते यज्ञमार्गांत सर्वथा एकमेकांना धरून आहेत. पौराण-संस्कृति ही सूतसंस्कृति होय. ती मुख्यतः चौथा जो शूद्रवर्ण त्याला अनुलक्षून आहे. तींत ब्रह्मा, विष्णु व महेश हे देव मुख्य आहेत व ते भक्तिमार्गांत क्वचित् एकमेकांना धरून व क्वचित् सोडून आहेत. पुराणांत ब्रह्म्याचा विस्तार थोडा, विष्णूचा त्याहून जास्त व महेशाचा सर्वांत जास्त आहे. जें स्थान वेदांत प्रजापतीला आहे तें पुराणांत ब्रह्म्याला, जें वेदांत इंद्राला तें पुराणांत विष्णूला व जें वेदांत अग्नीला तें पुराणांत महेशाला आहे. असा पौराणिक विष्णु माध्व-द्वैतांत 'एकमेवाद्वितीयं' होऊन बसला. परंतु हें त्याचें एकत्व 'ब्रह्म'-सदृश सर्वावरक (all-covering) नाहीं तर 'याव्ह'सदृश अन्य-व्यावर्तक (other-excluding) आहे. म्हणून तो खरा अद्वितीय होऊं शकत नाहीं. त्याशीं स्पर्धा करण्यास दुसरा शिवासारखा देव पुढें येतो व या प्रकारें एका विष्णुद्वैताबरोबर दुसरें शिवद्वैत निर्माण होतें. अशीं एकेश्वरवादी द्वैतें जगांत पुष्कळ आहेत. सर्व सेमेटिक हिब्रू, ख्रिस्ती व मुसलमानी धर्मपंथ अशा च द्वैती स्वरूपाचे एकेश्वरवादी आहेत. म्हणून हिब्रूपंथांत जसा याव्ह (Jehova) तसा च माध्वपंथांत विष्णु होय. जितका विष्णु वैदिक आहे तितका च याव्ह हि वैदिक आहे. मात्र वेदांत जितकी विष्णूला व्यक्तिवाचकता आली तितकी याव्हाला आली नाहीं इतकें च. अशा विष्णूच्या जवळ अनेक अनुयायी लघुदेवगण आहेत. पण

वरील सर्व सेमेटिक एकेश्वरी पंथांत हि तत्सदृश एंजल्स आहेत. फार काय, पण देव न मानणाऱ्या बौद्ध व जैन पंथांत सुद्धां बुद्धांच्या व अर्हतांच्या मार्गे त्यांना अनुसरणारीं लहान लहान देवमंडलें आहेत. या सर्वांच्या शिरस्थानीं आपण एकटें विराजमान होणें व त्यांपैकीं दुसऱ्या कोणाला हि आपल्या बरोबरीचें झालेलें सहन न करणें हें च माध्व एकेश्वरींतील विष्णुदेवाचें परम रहस्य आहे.

कांटच्या तत्त्वज्ञानांत बुद्धिवाद दोन प्रकारचे सांगितले आहेत, –(१) शुद्धबुद्धिवाद (Kritic of Pure Reason), (२) व्यावहारिक बुद्धिवाद (Kritic of Practical Reason). त्यांपैकीं पहिला बुद्धिवाद शांकर अद्वैताला अनुकूल आहे, दुसरा माध्व-द्वैताला अनुकूल आहे. कारण कांटची व्यावहारिकबुद्धि खिस्ती-नीतीला व खिस्तीधर्माला पोषक आहे. खिस्तीधर्म हा प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानाला अनुसरून एकेश्वरी द्वैतवादी आहे. प्लेटोचें तत्त्व 'उत्तम हा देव' (Good is God). खिस्ताचें तत्त्व 'देव हा उत्तम' (God is Good). अर्थात् मध्वाचें तत्त्व 'विष्णु हा उत्तम' हें हुबेहूब खिस्तीदेवाचें प्रतीक आहे. ज्याप्रमाणें महमद काबाच्या देवळांतील अरबी पॅन्थीअन् मधून एक 'अल्ला' नामक देव घेतो व 'ला इलाह इलाल्लाहु'–देव अनेक नाहींत एक आहे व तो अल्ला आहे, या प्रकारें त्या अल्लाला सर्वोत्तमत्व च काय पण एकमेवाद्वितीयत्व देतो, त्याचप्रमाणें मध्व हा वैदिक विश्वदेवगणांतून एक विष्णु घेतो व त्याला सर्वोत्तम बनवितो. त्यायोगें मध्व विष्णु शब्दाचा अर्थ बिघडवितो. वेदांत मूळ विष्णु व्यापनार्थानें सूर्य होय. सूर्य हा आपल्या तीन पावलांत अंतरिक्षाला व्यापून टाकतो म्हणून विष्णु. असा विष्णु रात्रीच्या अंधकारांत 'शिपिविष्ट' असतो तर मध्यान्हीच्या प्रकाशांत 'बृहच्चेपस्' होतो. यज्ञकर्मांत तो क्वचित् एकटा येतो तर क्वचित् अग्नीबरोबर किंवा

इन्द्राबरोबर जोडीनें येतो, जसें—अग्नाविष्णू, इन्द्राविष्णू इत्यादि. तेजाचें प्रथम रूप अरणीमंथनांत सिद्ध होणारा जो अग्नि त्याचे ठिकाणीं आहे, व अंतिमरूप संपूर्ण अंतरिक्षाला व्यापणारा जो सूर्य त्याचे ठिकाणीं आहे. म्हणून 'अग्निर्वै देवानामवमो विष्णुः परमः'=देवांमध्यें अग्नि हा अवम व विष्णु परम, असें ऐतरेय ब्राह्मणांत विष्णूचें माहात्म्य दर्शविलें आहे. तथापि त्याला वेदांत सूर्याचे पलीकडे असणारे जे वरुण, इन्द्र, प्रजापति यांची बरोबरी केव्हां हि येत नाहीं. परंतु पुढें जसें आसुरी जरत्त्वाष्ट्रीच्या छंदगाथ्यांत (इराणी झरथुष्ट्राच्या झंदावेस्त्यांत) एकट्या वरुणाला (अहुरमझ्दाला) अपरंपार महत्त्व आलें व इन्द्रप्रजापति स्थानभ्रष्ट झाले तसें च सौत-वैष्णवी-पुराणांत विष्णूचें माहात्म्य अतिरेकाला गेलें व त्याच्यापुढें प्राचीन इन्द्रादि देव मागें पडले. म्हणून एक च एक विष्णु घेऊन त्याचें स्तोम करणारा माध्वपंथ हा आसुरी वळणावर गेलेला पौराणिक एकेश्वरी (Mono-Theistic) किंवा विशिष्टेश्वरी (Heno-Theistic) पंथ आहे. त्यांतील विष्णूचें सर्वोत्तमत्व काल्पनिक आहे, केवळ पंथाभिमानदर्शक (Secterian) आहे.

विष्णु हा व्यापनार्थानें ब्रह्मसदृश आहे. तथापि त्याला ब्रह्माचें पूर्ण अन्तर्बाह्य व्यापकत्व येणार नाहीं. ब्रह्म हें आंत वृद्धिंगत होऊन व्यापणारें आहे. विष्णु बाहेर प्रसार पावून व्यापणारा आहे. विष्णु शब्दांत व्यापन-कर्म मुख्य आहे. ब्रह्म शब्दांत वर्धनकर्म मुख्य आहे. म्हणून विष्णु हा केवळ जगताच्या बाहेर जगताला आवरण घालून राहतो. ब्रह्म हें जगताला आंतून तंतू-प्रमाणें व्यापून बाहेर उरतें. या प्रकारें विष्णु हा ब्रह्माचें एक बाहेरचें रूप दर्शवितो. तथापि तेवढ्यावरून त्याला लक्षणेनें ब्रह्मस-दृश मानतां येईल. म्हणून वेदांत 'यज्ञो वै विष्णुः' अशी श्रुति आहे. कारण, यज्ञ हा जगतांतील भूतमात्रांच्या कर्मांत सर्वत्र

भरून राहिला आहे व त्या यज्ञांत ब्रह्म प्रतिष्ठित आहे. अर्थात् ब्रह्म जर विष्णूचें अन्तर्वर्धन म्हटलें तर विष्णु हा ब्रह्माचें बहिर्व्यापन होय. असा विष्णु शब्दाचा ब्रह्माशीं जोडून अत्यंत व्यापक अर्थ जसा अद्वैती शंकराचार्याला कळतो तसा द्वैती मध्वाला कळत नाहीं. किंबहुना द्वैतांत ब्रह्मज्ञान (Brahma-Sophy) सिद्ध होणें केव्हां च शक्य नाहीं. तेथें फार तर देवज्ञान (Theo-Sophy) सिद्ध होईल. ब्रह्मज्ञानाला निश्चयानें अद्वैत लागतें. असें अद्वैत ख्रिस्त व मध्व यांच्याजवळ नाहीं. म्हणून त्यांचे देव जगताला सोडून जगताच्या बाहेर एकांतांत राहणारे आहेत. अशा द्वैती देवाचा मानवाशीं सदैव भज्यभजकत्वाचा संबंध असतो व त्यांत त्याला देवाशीं सायुज्यता काय पण सरूपता हि मिळविणें दुर्घट होतें. म्हणून अशा विशिष्ट एकांतिक विष्णूचें द्वैतवादी मध्व जितकें स्तोम करतो तितकें अद्वैतवादी शंकराचार्य करीत नाहीं. तो विष्णूला इतर देवांप्रमाणें ब्रह्माचें एक रूप समजतो. 'एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः' ही वैदिक श्रुति जशी शंकराचार्याला यथार्थत्वानें कळते तशी मध्वाला कळत नाहीं. विष्णु शब्द मूळ धात्वर्थानें च ब्रह्माचें एक अंग दर्शवितो. पण विष्णूचा हा वैदिक भावार्थ मध्वाला समजत नाहीं व तो विष्णूला एक स्वतंत्र सर्वोत्तम देव बनवितो. ब्रह्मांत सर्वव्यापकता आहे, सर्वोत्तमता नाहीं. म्हणून विष्णु हा व्यापनार्थानें ब्रह्म म्हटला तर तो केव्हां हि एकत्वानें सर्वोत्तमत्वांत राहणारा देव होणार नाहीं. मध्वाला सर्वावरक ब्रह्माचें व्यापकज्ञान नाहीं तर केवळ एका अन्यव्यावर्तक विष्णूचें आकुंचित ज्ञान आहे. अर्थात् तें अज्ञान आहे. कारण त्यांत वैदिक विष्णु विकृत झाला आहे. मध्वाला वैदिक तत्त्वज्ञानाचा नीट उलगडा झाला नाहीं म्हणून तो शंकराचार्यांच्या अद्वैताला विरोध करण्याकरितां द्वैताचें दुसरें टोंक घेऊन बसला. परंतु त्यांत त्याचा एकेश्वरी विष्णुपंथ

हिब्रू, ख्रिस्ती व मुसलमानी पंथांप्रमाणें परमतासहिष्णु होऊन समाजाच्या सुस्थितीला अहितकारक झाला. सारांश, शंकराचें एकांगी अद्वैतमत समाजाच्या व व्यक्तीच्या दृष्टीनें जर एकपट वाईट म्हटलें तर मध्वाचें एकांगी द्वैतमत दसपट वाईट ठरतें. या दोन टोंकांच्या मध्यें रामानुज, रामानंद, वल्लभ, चैतन्य इत्याद्यनेक विशिष्ट द्वैताद्वैती संन्याशी आचार्यांनीं उपस्थित केलेले सप्रदाय गेल्या सहस्रकांत जे या देशांत गजबजून राहिले आहेत ते सर्व कमीअधिक प्रमाणानें एकमेकांच्या विरुद्ध व वेदांच्या विरुद्ध वर्णाश्रमधर्मांत नानाप्रकारचे फेरफार करून वेद बुडविण्याचें कार्य सररहा चालवीत आहेत हें या पंथांच्या इतिहासाकडे किंचित् बारीक नजर देऊन पाहिलें असतां तेव्हां च दिसून येणार आहे. हा काळ म्हणजे प्राचीन वैदिक कर्मयोगी गृहस्थाश्रमी मीमांसक नष्टप्राय होऊन त्यांच्या जागीं कर्मत्यागी संन्याशी वेदांत्यांनीं बौद्धधर्मांतील लामांच्या किंवा ख्रिस्तीधर्मांतील पोपांच्या पीठासारखीं वेदबाह्य धर्मपीठें उभारून त्यांवर आपण जगद्गुरु व मोक्षगुरु म्हणून विराजमान होण्याचा वैदिक आचार व वैदिक विचार भ्रष्ट करण्याचा काळ होय. अशा काळांत ब्राह्मणधर्माच्या जागीं शूद्रधर्म बळावला, देवांच्या जागीं असुर येऊन बसले व आर्यांचें स्थान अनार्यांनीं हस्तगत केलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं.

सारांश; बुद्ध, ख्रिस्त, शंकर, मध्व, कांट, शोपेनहॉर हे जगतांतील बडे क्रांतिकारक संन्यासी इतिहासांत स्वतंत्रमतप्रवर्तक महान् तत्त्ववेत्ते म्हणून गणले जातात. त्यांच्या विचाराचें व आचाराचें स्वरूप काय, दिशा काय, पद्धति काय व परिणाम काय या सर्वांचें सांगोपांग तुलनेनें अवलोकन केल्याखेरीज मूळ वैदिक धर्माचें व तत्त्वज्ञानाचें यथार्थ महत्त्व लक्षांत येणार नाहीं. ही गोष्ट आतांपर्यंत येथें केवळ विहंगमदृष्टीनें जें किंचित् द्वैता-

द्वैताचें त्या त्या पंथांना अनुलक्षून विवरण केलें त्यावरून उघड होणारी आहे. ह्या सर्व तत्त्ववेत्त्यांचें व मतस्थापकांचें एकमेकांशीं कांहीं बाबतींत साम्य आहे तर कांहीं बाबतींत वैषम्य आहे. परंतु हे सर्व एकांतिक द्वैती किंवा एकांतिक अद्वैती सारखे च जुन्या वैदिक तत्त्वज्ञानाला सोडून आहेत हें मात्र निःसंशय आहे. बुद्ध व ख्रिस्त, शंकर व मध्व, कांट व शोपेनहॉर हे वेदांच्या व गीतेच्या काळानंतरचे जगाच्या इतिहासांतील सुप्रसिद्ध महापुरुष निरनिराळ्या देशांत निरनिराळ्या काळीं श० पू० ६०० वर्षांपासून गेल्या शतकापर्यंत सामान्यतः जोडीजोडीनें एक एक हजार वर्षांच्या अंतरानें होऊन गेले. हे सर्व द्वैताद्वैतसंप्रदायनिष्ठ तत्त्वज्ञ विवाह न केलेले किंवा विवाह करून गृहत्याग केलेले संन्यासी होते. त्यांमध्यें बुद्ध, शंकर व मध्व हे तिघे आर्यावर्तांतील असल्यामुळें त्यांचा वैदिक धर्माशीं विरोधत्वानें किंवा अनुयायित्वानें साक्षात् संबंध होता. म्हणून त्यांचा संन्यास वर्णाश्रमव्यवस्थेंतील आश्रमसंन्यासाला धरून किती युक्त होता हें पाहणें जरूर आहे. बुद्ध हा गृहस्थाश्रमांतून कुटुंबत्याग करून परिव्राट् झाला. पण तो क्षत्रिय असल्यामुळें त्याला वानप्रस्थाच्या पलीकडचा अत्याश्रम विहित नव्हता. शंकर व मध्व हे ब्राह्मण असल्यामुळें त्यांना अत्याश्रम विहित होता. पण ते गृहस्थाश्रमाचें अवलंबन न करतां एकदम ब्रह्मचर्यांतून चतुर्थाश्रमांत गेल्यामुळें त्यांचा अनाश्रमी संन्यास अयुक्त झाला. ख्रिस्त, कांट व शोपेनहॉर हे आर्यावर्ताच्या बाहेर असुरराष्ट्रांतील किंवा दस्युदेशांतील असल्यामुळें त्यांचें ब्रह्मचर्य काय किंवा संन्यास काय दोहोंचा वैदिक मार्गाशीं कांहीं च संबंध नव्हता. आतां बुद्ध व ख्रिस्त हे जगतांतील फार मोठे धर्मसंस्थापक होत. दोघांचे धर्म मुळांत संन्यासप्रवण आहेत. परंतु दोघांच्या संन्यासभावनेंत जें अंतर

आहे, तें च त्यांच्या धर्माच्या अंतिम साध्यांत आहे. एकाला संसारांतील दु:ख सहन होत नाहीं म्हणून तो संसारत्यागाला प्रवृत्त होतो. दुसऱ्याला संसाराची जरूर भासत नाहीं म्हणून तो आपल्यामागें प्रथमपासून च संसार लावून घेत नाहीं. अर्थात् एकाच्या धर्माचें अंतिम दु:खविलयांत शून्यनिर्वाण आहे, तर दुसऱ्याच्या धर्माचें अंतिम देवसान्निध्यांत सुखप्राप्ति आहे. अशा या दोन धर्मांतील साधर्म्य व वैधर्म्य समांतर तुलना करून पाहिलें असतां पुढीलप्रमाणें दृष्टोत्पत्तीस येतें.—

बौद्धधर्म	ख्रिस्तीधर्म
वैदिक धर्मांतील कर्मनिष्ठ मीमांसकांच्या व वैदिक वर्णाश्रमांच्या विरुद्ध शुद्ध संन्यासप्रवणमार्ग बुद्ध=पूर्णप्रज्ञावंत (All-wise)	हिब्रूधर्मांतील कर्मनिष्ठ रब्बींच्या व रोमन साम्राज्याच्या विरुद्ध शुद्ध संन्यासप्रवणमार्ग ख्रिस्त=अभिषिक्त राजा (Anointed king)
येथें राज्य मिळविण्याची किंचित् हि इच्छा नाहीं. उलट असलेलें राज्य सोडण्याकडे कल आहे. प्राचीन वैदिक क्षत्रियांची युवराजाला अभिषेक करून आपण स्वत: अरण्यांत जावें ही जी वृत्ति तिचें येथें अतिरेकाला गेलेलें रूप आहे.	येथें प्राचीन भविष्यवाद्यांच्या वचनाप्रमाणें आपण 'मसीहा'= अवतारी राजा आहों ही मूळ भावना आहे. पण इहलोकांत आपणास कोणी राजा मानीत नसल्यामुळें देवलोकांतील राज्य हस्तगत करण्याची गूढ इच्छा आहे.
येथें इहलोक काय किंवा परलोक काय कोणत्या च लोकाची आकांक्षा नाहीं.	येथें परलोकप्राप्तीच्या उत्कट इच्छेनें च केवळ इहलोकाकडे दुर्लक्ष आहे.

कर्तव्य कांहीं च उरलें नाहीं व कर्माचा कंटाळा आला म्हणून येथें सहजगत्या स्तब्धता आहे.

येथें साम्राज्य दुःखमय आहे म्हणून नको. अर्थात् येथें राग नाहीं, द्वेष नाहीं, सूडाची भावना नाहीं, क्रोध नाहीं. कारण त्यांच्या-मागें असणारी तृष्णा च नाहीं. उदाहरणः–सम्राट् अशोक.

येथें दुःखविलयाकडे दृष्टि आहे. म्हणून येथें वासना मारण्याचे व तृष्णा नष्ट करण्याचे मार्ग सांगितले आहेत.

जगाचा कंटाळा, संसाराचा कंटाळा, कर्माचा कंटाळा, फार काय पण ज्ञानाचा सुद्धां कंटाळा; कारण सर्वांत दुःख आहे.

पर्यवसान

'सर्वं दुःखं दुःखं ।'

'सर्वं क्षणिकं क्षणिकं ।'

कोठें सुख नाहीं व शांति नाहीं, तर सर्वत्र दुःख आहे व युद्ध आहे, विषमता आहे व अशांतता आहे. म्हणून कोठें च देव असणें शक्य नाहीं.

ही सुखातिशयानें कंटाळले-ल्या प्रकृष्टांची वृत्ति आहे.

किंकर्तव्यतामूढत्वानें कर्माला कोठें च वाव नाहीं म्हणून येथें हताशपणानें स्तब्धता आहे.

येथें साम्राज्य मिळत नाहीं म्हणून नको. अर्थात् येथें राग आहे, द्वेष आहे, सूड आहे, क्रोध आहे, द्रोह आहे. कारण येथें तृष्णा जाज्वल्य आहे. उदाहरणः–सेंट पॉल

येथें सुखप्राप्तीकडे दृष्टि आहे. म्हणून येथें वासनेला व तृष्णेला उत्तेजित करण्याचें देवराज्याचें मधाचें बोट आहे.

जगाचा द्वेष, संसाराचा द्वेष, कर्माचा द्वेष, ज्ञानाचा द्वेष. कारण यांपैकीं कशापासून हि सुखप्राप्ति नाहीं.

पर्यवसान

'देवराज्य सुखमय आहे.'

'त्यांतील सुख नित्य आहे'.

सर्वत्र युद्ध आहे व त्यांत 'बळी तो कान पिळी' आहे. म्हणून करुणा व प्रेम दाखविणारा व शांति व सुख देणारा देव असणें जरूर आहे.

ही दुःखातिशयानें गांजलेल्या निकृष्टांची वृत्ति आहे.

सर्वशून्यत्वांत देव कसला व भक्त तरी कसला ?

सर्व दुःखमय व सर्व द्वैतमय म्हणून पर्यवसान दुःखविलयांत

अद्वैत

|

ह्या दुःखविलयाच्या निर्वाण-मार्गावर सर्वसमता आहे. म्हणून यांतून 'Universal Equality' चें तत्त्व निर्माण होतें.

हा आर्याला खालीं ओढणारा मार्ग आहे. परिणाम—

Socialism.

येथें संस्कृतीचा अतिरेक (Over-Culture) आहे म्हणून कलेकडे दुर्लक्ष आहे.

हें वैराग्यांतलि सात्त्विक भावाचें एक टोंक आहे म्हणून येथें मृत्यूच्या अकर्ममार्गावर सर्व च श्रेष्ठ गुणांचा ऱ्हास आहे.

|

या धर्मांत संन्यासी भिक्षु व भिक्षुणी आहेत व त्यांच्या निवासाकरितां विहार आहेत.

येथें संत व महंत यांचा एकावर एक सत्ताधिकार आहे.

सर्वशक्तिमान् देवराज्यांत मानव हा सदैव भक्त.

सर्व प्रेम व सर्व शांति एका देवाजवळ म्हणून पर्यवसान द्वेषांत

द्वैत

|

ह्या देवराज्यांतलि पितृसान्निध्यांत विश्वबंधुता आहे. म्हणून यांतून 'Universal Fraternity'चें तत्त्व निर्माण होतें.

हा चांडालाला वर चढविणारा मार्ग आहे. परिणाम—

Communism.

येथें संस्कृतीचा अभाव (Beneath-Culture) आहे म्हणून कलेबद्दल अप्रेम आहे.

हें रागद्वेषांतील तामस भावाचें दुसरें टोंक आहे म्हणून येथें जीवनाच्या विकर्ममार्गावर सर्व निकृष्टांना उच्च स्थान आहे.

|

या धर्मांत अविवाहित जोगी व जोगिणी आहेत व त्यांच्या निवासाकरितां मठ आहेत.

येथें बिशप्स व पोप यांचा एकावर एक सत्ताधिकार आहे.

येथें बुद्धावशेष रक्षण करणारे डागोबा व बुद्धाच्या प्रतिमा धारण करणारे चैत्य आहेत.	येथें येशूच्या मृत्यूचें स्मारकचिन्ह क्रूस आहे व मेरीच्या प्रतिमा ठेवणारीं चर्चेस आहेत.
येथें गृहत्याग करणाऱ्या संन्याश्याला महत्त्व असल्यामुळें स्त्रीजातीबद्दल अप्रेम आहे.	येथें विवाह न करणाऱ्या जोग्याची प्रतिष्ठा असल्यामुळें स्त्रीजातीबद्दल तिरस्कार आहे.
पर्यवसान—शून्यनिर्वाणांत अद्वैताची सिद्धि.	पर्यवसान—एकदेवराज्यांत द्वैताचें प्राबल्य.
|	|
शंकराचार्य	**मध्वाचार्य**
याच्या ब्रह्मनिर्वाणांत कांहीं च नाहीं म्हणजे सर्व आहे. ज्या मनुष्याची ज्या देवावर श्रद्धा बसेल तो देव त्याचें उपास्य होईल. म्हणून येथें देव अनेक व देवनिवासस्थानें अनेक आहेत.	याच्या एकदेवकृपाप्रसादांत केवळ वैकुंठलोक आहे. त्यांत विष्णु हा सर्वोत्तम आहे तेथें फक्त विष्णुभक्ताला च निवास आहे. इतरांना तें स्थान अगम्य आहे. हीं च परमोच्च स्थिति.

शंकराचार्य हा मुख्यतः आत्मवादी आहे. त्याचें अंतिमतत्त्व 'अहं ब्रह्मास्मि' हें आहे. येथें अहं व ब्रह्म एकरूप आहेत. त्यांत भेद नाहीं. हा एकतत्त्ववाद (Monism) किंवा अभेदवाद हें च अद्वैत होय. कांटच्या 'शुद्धबुद्धि' वादांतील तत्त्वज्ञान या च प्रकारचें अद्वैती आहे. म्हणून तो शंकराचार्याप्रमाणें च 'अहंवादी' आहे. त्याचा 'अहं' एक, स्वतंत्र व नित्य (Ego in Itself) आहे; व अशा 'अहं'ला अनुलक्षून जगत् हें केवळ आभासरूप मायामय आहे. परंतु कांटच्या 'व्यावहारिक-बुद्धि'वादांतील नीतिज्ञान निराळें आहे. तेथें तो द्वितत्त्ववादी आहे. हा द्वितत्त्ववाद (Dualism) किंवा भेदवाद हें च द्वैत होय. यांत जीव आणि जगत्, जगत् आणि ब्रह्म, ब्रह्म आणि जीव हे सर्व पृथक्त्वानें

निरनिराळे आहेत. असें द्वैत प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानांतून खिस्तीधर्मांत उतरलें व शंकराचार्याशीं स्पर्धा करण्यांत मध्वाचार्यांनें अवलंबिलें. कांटला खिस्तीधर्माशीं टक्कर देण्याचें सामर्थ्य नव्हतें. म्हणून त्यानें खिस्तीदेवाला पुष्टिकारक असें द्वैत स्वीकारून स्वतःच्या अद्वैताशीं स्वतःच विरोध केला. अद्वैतांत द्वैताचा अभाव असल्यामुळें जें शून्यत्व येतें त्यांत कोणी देव नसतो. म्हणून तेथें सर्व देवांना स्थान मिळतें. द्वैतांतील एका देवापुढें दुसऱ्या कोणत्या हि देवाचा पाड लागत नाहीं. म्हणून अद्वैतांतील अभाववाद (Negativism) हा सर्वसहिष्णु असल्यामुळें सर्वसंग्राहक आहे. तो शत्रूला सुद्धां आपल्या पोटांत स्थान देतो. म्हणून च बुद्धाला विष्णूच्या दशावतारांत स्थान मिळवितां आलें. उलट द्वैतांत जी सर्वसंहारक (nihilistic) गुणवृत्ति आहे तींत परमताबद्दल अत्यंत असहिष्णुता आहे, वैर आहे, दुसऱ्याचा नाश करण्याची बुद्धि आहे. सारांश; एकतत्त्ववादाला धरून अद्वैत निघतें व त्यांत विश्वदेवमत (Pantheism) उत्पन्न होतें; तर द्वितत्त्ववादाला धरून द्वैत चालतें व त्यांत एकदेवमत (Monotheism) सिद्ध होतें. दोहोंत हि कांहीं चांगले गुण आहेत व कांहीं वाईट आहेत. म्हणून दोहोंची समवस्था पाहिजे. तें च निर्द्वंद्व होय. माध्व द्वैतांत जगत् सत्य आहे पण देव एक आहे, तर शांकर अद्वैतांत देव अनेक आहेत पण जगन्मिथ्या आहे. अर्थात् जो निर्द्वंद्ववादी आहे तो अनेक देवांपुरतें शांकरमत स्वीकारील व जगत्सत्यत्वापुरतें माध्वमत मान्य करील. परंतु उलट कांटच्याजवळ शंकराचार्यांच्या अद्वैतांतील जगन्मिथ्यात्व आहे व मध्वाचार्यांच्या द्वैतांतील देवैकत्वें, आहे. म्हणजे येथें द्वैताद्वैतांतील केवळ दोष एकत्र झाले आहेत. त्यायोगें कांट हा निर्द्वंद्वाला सर्वथा विरोधी (Contradictory) आहे. कांटचा अनुयायी शोपेनहॉर. हा सर्वदुःखवादी असल्यामुळें साक्षात् बुद्धाचा अवतार होय. सारांश, शंकराचार्य व कांट हे दोघे जसे

'अहं ब्रह्मास्मि' मानणारे अद्वैतवादी आहेत तसे गौतमबुद्ध व शोपेनहॉर हे 'सर्वं दु:खं' मानणारे निर्वाणवादी किंवा शून्यवादी आहेत. या चौघांचा एकमेकांना धरून असलेला संबंध येणें-प्रमाणें दर्शवितां येईल:—

बुद्ध ——> शंकराचार्य
(सर्वदु:खवाद)

अद्वैतवाद

कांट ——> शोपेनहॉर
(सर्वदु:खवाद)

यावरून बौद्धतत्त्वज्ञानाचा जो शंकराचार्यांशीं संबंध आहे तो च शोपेनहॉरचा कांटशीं आहे. बुद्ध व शोपेनहॉर एक. कांट व शंकराचार्य एक. त्यांचें समीकरण येणेंप्रमाणें:—

कांट: शंकराचार्य: : बुद्ध: शोपेनहॉर
किंवा क्रमपर्यायानें
बुद्ध: शोपेनहॉर: : कांट: शंकराचार्य
म्हणून
बुद्ध × शंकराचार्य = कांट × शोपेनहॉर

आतां कांटचें पर्यवसान जसें शोपेनहॉर तसें बुद्धाचें पर्यवसान शंकराचार्य

परंतु बुद्ध = शोपेनहॉर
∴ कांट = शंकराचार्य होय.

याप्रमाणें कांटच्या तत्त्वज्ञानाचा परिणाम जसा शोपेनहॉर तसा बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाचा परिणाम शंकराचार्य म्हटला व बौद्धतत्त्वज्ञान मध्यभागीं ठेवून त्याच्या मागेंपुढें कांट व शंकराचार्य बसविले म्हणजे त्या तत्त्वज्ञानाचा अद्वैताशीं कसा संबंध आहे हें पुढील आकृतीवरून लक्षांत येईल:—

नमृत्युरासीदमृतंनतर्हि

कांट–अद्वैत

सर्वदुःखवाद–बुद्ध=शोपेनहॉर–सर्वदुःखवाद

अद्वैत–शंकराचार्य

येथें कांटच्या अद्वैतांतून जसें शोपेनहॉरचें सर्वदुःखमत निघतें तसें बुद्धाच्या 'सर्व दुःखं' तत्त्वांतून शंकराचार्यांचें अद्वैत बाहेर पडतें. म्हणजे अद्वैतांतून बौद्ध व बौद्धांतून अद्वैत असा त्यांचा परस्पर नित्य कार्यकारणसंबंध दिसतो. पुनः शंकराचार्य जरी बौद्धांतून निघाला तरी तो बौद्धांना विरोध च करतो. पण शोपेन-हॉर हि कांटचा अनुयायी म्हणवीत असला तरी कांटशीं अत्यंत विरोधत्वानें वागतो. याचें कारण एक तर ज्याचें अनुकरण करावया-चें त्याच्या पुढें स्वतःची दुर्बलता झांकण्याकरितां त्याशीं विरोध करावयाचा; किंवा दुसरें, त्याच्याशीं प्रथमपासून विरोध करण्याकरितां च त्याचें अनुकरण करावयाचें. हा मानसशास्त्राचा नियम आहे. तो बुद्धाला लागू आहे, ख्रिस्ताला हि लागू आहे. ख्रिस्तानें जसें हिब्रू फरीसींचें अनुकरण करून त्यांशीं विरोध केला तसें बुद्धानें वैदिक मीमांसकांचें अनुकरण करून त्यांशीं विरोध केला. बुद्धाच्या पूर्वी प्राचीन वैदिकांचा अत्यंत लोकप्रिय तत्त्वज्ञानाचा सारभूत ग्रंथ जो भगवद्गीता त्या भगवद्गीतेच्या ब्रह्मनिर्वाणांत निर्द्वंद्व आहे, किंवा निर्द्वंद्वांत ब्रह्मनिर्वाण आहे. बुद्ध हा निर्द्वंद्वांतून द्वंद्वाच्या एका कोटीवर आला व त्यानें गीतेचें निर्वाण ब्रह्मशून्य करून अवलंबिलें. याप्रकारें बुद्ध हा जसा गीतेचा अनुयायी असून गीतेच्या विरुद्ध गेला तसा च शंकराचार्य हि बुद्धाचा अनुयायी असून बुद्धाला विरोधक झाला. जो नियम प्राचीन आर्यावर्तांतील गीता, बुद्ध व शंकराचार्य यांसंबंधीं दिसतो तो च अर्वाचीन काळीं जर्मनीं-तील कांट, शोपेनहॉर व फ्रीड्रिक नीट्झ्शे यांना जसाचा तसा

लागू पडतो. पहिली त्रयी जशी एकाखालीं एक संस्कृतीच्या अपकृष्टतेचे टप्पे दाखविते तशी दुसरी एकावर एक संस्कृतीच्या प्रकृष्टतेचे पर्याय दर्शविते. या दोन्ही त्रयींत मध्व आणि ख्रिस्त ही जोडी बसविली म्हणजे त्या सर्वांचा एका च उत्क्रांत्यपक्रांतीच्या किंवा उन्नत्यवनतीच्या गुणरेषेंत पुढीलप्रमाणें उत्तम मेळ दृष्टीस पडतो.

निर्द्वंद्व निर्वाण अद्वैत द्वैत

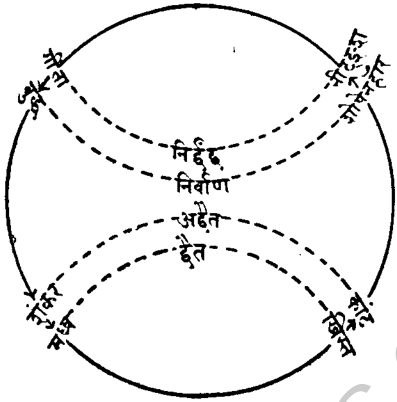
गीता—बुद्ध—शंकर—मध्व

प्रकृष्टांतून निकृष्टाकडे अवनति | निकृष्टांतून प्रकृष्टाकडे उन्नति

ख्रिस्त-कांट-शोपेनहॉर-नीट्झ्शे

द्वैत अद्वैत निर्वाण निर्द्वंद्व

येथें धर्माच्या, तत्त्वज्ञानाच्या व संस्कृतीच्या उन्नत्यवनतीच्या सदर गुणरेषेंत मध्व व ख्रिस्त हे द्वैतवादी, शंकर व कांट हे अद्वैतवादी, बुद्ध व शोपेनहॉर हे निर्वाणवादी, व गीता व नीट्झ्श हे निर्द्वंद्ववादी आहेत. पहिला प्रकृष्टाकडून निकृष्टाकडे खालीं उतरणारा अवनतीचा मार्ग आहे. दुसरा निकृष्टाकडून प्रकृष्टाकडे वर चढणारा उन्नतीचा मार्ग आहे. पहिल्यांत गीता, बुद्ध, शंकर व मध्व हे एकाखालीं एक टप्पे आहेत. दुसऱ्यांत ख्रिस्त, कांट, शोपेनहॉर व नीट्झ्शे हे एकावर एक टप्पे आहेत. आणि ते सर्व एकापुढें एक मागच्याशीं स्पर्धा व विरोध करीत बाहेर पडले आहेत. हे दोन्ही उन्नत्यवनतींचे मार्ग वर ज्या एका सरळ गुणरेषेंत दर्शविले आहेत त्या रेषेचीं टोंकें एकत्र करून त्याचें पुढीलप्रमाणें एक वर्तुळ कल्पिलें म्हणजे कालाच्या परिभ्रमणांत उत्क्रांत्यपक्रांतीच्या द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी एकामागें एक कशा प्रस्फुट होतात व इतिहासाची पुनरावृत्ति कां घडते याचें कारण निदर्शनास येणार आहे.



येथें सदर चक्रांत कांट हा तत्त्वज्ञानाच्या मार्गावर शंकराचार्याप्रमाणें शुद्ध अद्वैतवादी आहे. परंतु तो धार्मिक नीतीच्या मार्गावर ख्रिस्ती द्वैताचा व त्यांतील एकदेवाचा पुरस्कार करणारा आहे म्हणून तो अत्यंत असंबद्ध आहे. अर्थात् तो गीतेच्या अत्यंत सुसंबद्ध अशा निर्द्वंद्वतत्त्वाला पूर्ण प्रतिरोधी आहे. त्याच्या उलट नीट्झ्शे हा शुद्ध निर्द्वंद्वाचा पुरस्कर्ता आहे. म्हणून च तो आपणास उघड 'Anti-Christ' (ख्रिस्तांतक) म्हणवून घेतो व त्या योगें साहजिक Anti-Kant (कांट—शत्रु) ठरतो. नीट्झ्शेच्या तत्त्वज्ञानांत जसा ख्रिस्ताच्या एकांगी द्वैताला थारा नाहीं तसा कांटच्या एकांगी अद्वैताला थारा नाहीं. तेथें शोपेनहॉरच्या परमनिराशाजनक व जीवनघातक दु:खनिर्वाणाला हि बिलकुल स्थान नाहीं. तर तेथें वेदांच्या व गीतेच्या निर्द्वंद्वतत्त्वाला अनुसरून आत्यंतिक सुखाचें ब्रह्मनिर्वाण आहे. या ब्रह्मप्राप्तींत 'Will to Happiness' सुखेच्छा मुख्य आहे व तिला धरून 'Will to Power' बलेच्छा आणि तदर्थ 'Will to Suffer' तपश्चर्या आहे. अर्थात् या तपश्चर्येंत जी बलसिद्धि आहे त्या बलांत तेज, तेजांत देवत्व व अशा देवत्वांत सुखाची परमावधि

आहे. तो च खरा आत्मानंद किंवा ब्रह्मानंद होय. ह्या ब्रह्माच्या मार्गावर Mensem चा Uber-mensem म्हणजे मनुष्याचा देव कसा होईल व व्यक्तीला परमेष्ठीत्व कसें येईल इकडे लक्ष आहे. म्हणून येथें निकृष्टांनीं प्रकृष्टांच्या किंवा चांडालांनीं ब्राह्मणांच्या विरुद्ध बंड करून त्यांना खालीं न ओढूं देण्याकडे सर्व कटाक्ष आहे. म्हणजे येथें उच्चाचें उच्चत्व कसें राहील व त्याला परमोच्च पद कसें मिळेल याची काळजी आहे. अर्थात् येथें ख्रिस्ती बायबलच्या विरुद्ध वैदिक मनुस्मृतीबद्दल व ख्रिस्ती लोकशाहींतील अनियंत्रित स्वातंत्र्याच्या विरुद्ध श्रौतस्मार्तवर्णाश्रमव्यवस्थेंतील नियंत्रित सत्तेबद्दल अत्यंत आदरपूर्वक मान असलेला दृष्टीस पडला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं.

कांट आणि ख्रिस्त, शंकराचार्य आणि बुद्ध यांचा परस्परांशीं सर्व बाजूंनीं तुलनेनें संबंध पाहिला म्हणजे शंकराचार्याचें व त्याच्या अद्वैताचें खरें स्वरूप समजतें व त्यांचें इतिहासांतील कार्य निदर्शनास येतें. कांट हा ख्रिस्तीधर्मावर उपकार करण्यास गेला पण त्यानें त्याला अपकार हि केला. त्यानें नीतिच्या मीमांसेंत ख्रिस्ती द्वैताची कास धरली व ख्रिस्ती देवाचें रक्षण केलें, पण बुद्धीच्या मीमांसेंत त्या धर्माला त्यांतील तत्त्वांच्या विरुद्ध अद्वैत शिकविलें व त्या देवाला गौणत्व आणलें. उलट शंकराचार्य हा बौद्ध निर्वाणाच्या विरुद्ध आपलें अद्वैत पुढें करून त्या धर्मास मारण्यास गेला पण त्यांत च त्यानें त्याला तारलें, व बुद्धाच्या अवैदिक संन्यासाप्रमाणें आपण ब्रह्मचर्यांतून संन्यास घेऊन त्यानें नकळत बौद्धधर्माचें च कार्य पुढें चालू ठेवलें. म्हणून युरोपांत जसे ख्रिस्तीधर्म व कांट तसे च आर्यावर्तांत बौद्धधर्म व शंकराचार्य हीं एका च परंपरेंतील दोन नासलेल्या अवस्थांचीं परिणत रूपें आहेत. कांट हा जितका ख्रिस्तीधर्माचा न्यायघटित परिपाक (Logical Corollary) आहे तितका

नमृत्युरासीदमृतंनतर्हि

च शंकराचार्य हा बौद्धधर्माचा परिपाक असल्यामुळें जितका बौद्धधर्म सुसंबद्ध आहे तितका च शंकराचार्य सुसंबद्ध आहे, आणि उलट जितका ख्रिस्तीधर्म असंबद्ध आहे तितका च कांट असंबद्ध आहे. कांट हा अंतःकरणांतून ख्रिस्ती होता पण त्यानें आपली दृष्टि आधुनिक भौतिक शास्त्रांवर ठेविली होती. तसा च शंकराचार्य हा अंतःकरणांतून वैदिक होता पण त्यानें आपली दृष्टि बौद्ध संन्यासांतील निर्वाणावर ठेविली होती. पुनः कांट व शंकराचार्य हे दोघे सारखे च अद्वैतमतवादी होते. म्हणून यद्यपि त्यांचें एकमेकांशीं आत्मविद्येंत उत्तम जमत असलें तथापि त्या च कारणानें त्या दोघांचें ब्रह्मविद्येंतील योगशास्त्र किंवा योगशास्त्रांतील ब्रह्मविद्या प्रतिपादन करणाऱ्या गीतेशीं जमत नाहीं. कांटला जसें प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानाचें परिज्ञान नव्हतें तसें शंकराचार्याला प्राचीन वैदिक तत्त्वज्ञानाचें परिज्ञान नव्हतें. त्याचप्रमाणें कांटला जशी इतिहासाची संशोधक दृष्टि नव्हती तशी शंकराचार्याला हि इतिहासाची संशोधक दृष्टि नव्हती. म्हणून एकाला जसें 'फ्रेंच रेव्होल्यूशन्' चें रहस्य कळलें नाहीं तसें च दुसऱ्याला बौद्धांच्या विरुद्ध मीमांसकांच्या कार्याचें स्वरूप आकलन झालें नाहीं. त्यायोगें त्या दोघांचें सर्वथा शुद्ध काल्पनिक एकांगी तत्त्वज्ञान मानवव्यवहाराला पूर्ण अपायकारक झालें व त्याचा अनिष्ट परिणाम पुढील काळांत समाजावर अपरंपार घडून आला. सारांश, शंकराचार्य हें अगोदर च पूर्ण परिपक्व झालेल्या वैदिक संस्कृतीचें अखेरचें नासलेलें (Decadent) फळ होय व अद्वैत हें त्या संस्कृतीच्या मृत्यूचें निश्चित लक्षण (Symptom) होय.

असो; तर येथपर्यंत द्वैताद्वैताच्या द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींचें स्वरूप जें तुलनेनें विशद करून दाखविलें त्यांत त्यांचें तत्त्व, त्याचा इतिहास, त्यांतील कार्य व त्याचा परिणाम या सर्वांचें साकल्यानें विवेचन झालें. आतां या द्वैताद्वैताच्या बरोबर जें

दुसरें द्वयाद्वयाचें द्वंद्व आहे त्याचा हि किंचित् विचार होणें जरूर आहे. म्हणजे त्यावरून शेवटीं या सर्व द्वंद्वांच्या पलीकडे जें निर्द्वंद्व आहे त्याचें यथार्थ स्वरूप नजरेस येणार आहे. 'द्वंद्व,' 'द्वय' आणि 'द्वैत' हे तीन शब्द सारखे च मूळ एका 'द्वि' या पदाला व 'दोन' या संख्येला धरून बनले आहेत. तथापि त्यांचे अर्थ निरानिराळे आहेत. या तिहींच्या बरोबर आणखी एक चौथा 'द्वैध' हा शब्द आहे. पण द्वैध व द्वैत एक च आहेत. कारण द्वैताची सिद्धि द्वैधांतून आहे. वस्तु द्विधा होऊन म्हणजे विभाग पावून किंवा तुटून त्या दोन तुकड्यांत जें द्वित्व किंवा दोनपण सिद्ध होतें तें द्वैत. अशा द्वैत शब्दापासून द्वंद्व शब्द निराळा आहे. द्वंद्वांत दोनपण आहे पण तें विभाग पावून होणाऱ्या दोन तुकड्यांत बनणारें नाहीं तर एकदम एकमेकांना धरून प्रकट होणाऱ्या दोन वस्तूंत बनणारें आहे. द्वय म्हणजे शुद्ध दोनपण. असें दोनपण जसें द्वैतांतील विभागांत असतें तसें च द्वंद्वांतील सहप्राकट्यांत हि असतें. म्हणजे तें सर्वसामान्य आहे. त्याची दृष्टि दोनपण कसें घडून आलें यावर नाहीं तर केवळ त्याच्या अस्तिपणावर आहे. द्वित्वाचा म्हणजे दोनपणाचा जो भाव तें द्वय. सारांश, द्वैतांत जें द्वैधत्व आहे तें द्वंद्वांत नाहीं. द्वंद्वांत सह-प्राकट्य आहे. पण द्वयत्व मात्र दोहोंत आहे.

द्वंद्व, द्वय आणि द्वैत या तीन कोटींना धरून त्यांना प्रतियोगी अशा अनुक्रमें निर्द्वंद्व, अद्वय आणि अद्वैत या तीन कोटि आहेत. अद्वैत = जेथें द्वैत नाहीं म्हणजे भेद पावून दोन तुकडे झालेले नाहींत असें अभिन्न किंवा अविभक्त एक. अद्वय = जेथें दोनपण नाहीं असें केवळ एक; म्हणजे ज्याला जोडीला दुसरें कांहीं नाहीं असें द्वितीयरहित किंवा अद्वितीय एक. निर्द्वंद्व = द्वंद्वातीत एक; अर्थात् अद्वितीय एक. याप्रकारें द्वंद्व–निर्द्वंद्व, द्वैत–अद्वैत, द्वय–अद्वय यांचे वरील अर्थांना धरून जे भाव दिसतात ते येणेंप्रमाणें–

द्वंद्व=Two in Two–द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ
निर्द्वंद्व=One beyond Two–द्वंद्वातीत } भावरूप–Positive

भावरूप–Positive {
१ द्वैत=divided, seperated
विभक्त, विभिन्न
२ द्वय=Two-fold
दोनपण

अभावरूप–Negative {
१ अद्वैत=undivided,unseperated
अविभक्त, अभिन्न
२ अद्वय=Not-twofold
एकपण

यावरून द्वैत–अद्वैत=भेद–अभेद
द्वंद्व–निर्द्वंद्व=दोन–दोनातीत
द्वय–अद्वय=दोन–दोनरहित
अर्थात् अद्वैत=अविभक्तांतील एकत्व
अद्वय=एकांतील दोनरहितत्व
निर्द्वंद्व=दोनातीत एकत्व

या साही कोटींची तुलना पुढीलप्रमाणें तीन तीन जोड्या घेऊन सहा प्रकारांनीं निःशेष झाली म्हणजे त्यांचें स्वरूपाविष्करण पूर्णपणें होणार आहे—

द्वंद्व आणि द्वय	निर्द्वंद्व आणि अद्वय
द्वैत आणि द्वय	अद्वैत आणि अद्वय
द्वंद्व आणि द्वैत	निर्द्वंद्व आणि अद्वैत

द्वंद्वांत द्वयत्व आहे. तसें च दैतांत हि द्वयत्व आहे. पण द्वंद्वांत द्वैतत्व नाहीं. कारण द्वैत हें एकाचे दोन तुकडे बनून सिद्ध होत असल्यामुळें त्यांतील 'दोन' निसर्गतः समप्रकृतींचे. असतात. द्वंद्वांतील 'दोन' एकमेकांच्या अपेक्षेनें चालत असल्यामुळें ते

निसर्गतः विषमप्रकृतींचे असतात. म्हणून द्वैतांत केवळ विरोध आहे व त्यांत एकाच्या हननांत दुसऱ्याचें जीवन आहे तर द्वंद्वांत विरोधाबरोबर साहचर्य आहे व त्यांत एकाचे ठिकाणीं दोहोंची धारणा आहे. या च प्रकारें निर्द्वंद्वांत अद्वयत्व आहे व अद्वैतांत हि अद्वयत्व आहे. पण निर्द्वंद्वांत अद्वैतत्व नाहीं. कारण अद्वैतांत द्वैताचें पूर्ण निष्कासन आहे. जें द्वैत नव्हे तें अद्वैत. अशा अद्वैतांत द्वंद्वांतील एक कोटी असते. निर्द्वंद्वांत द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी असतात. अर्थात् द्वंद्वांतील एक च एक कोटी म्हणजे निर्द्वंद्व नव्हे. पण द्वैताला मारून द्वंद्वांतील एक च एक कोटी म्हणजे अद्वैत होय. उदाहरणार्थ, जगत् आणि ब्रह्म हें द्वंद्व घेतलें व त्याला द्वैत कल्पिलें तर त्यांत 'जगन्मिथ्या' व 'ब्रह्म सत्य' म्हणणें व त्या ब्रह्माचा एकट्याचा च पुरस्कार करणें हें अद्वैत. पण ब्रह्म व जगत् हें द्वंद्व घेऊन व त्या द्वंद्वांत एकटें च एक ब्रह्म नाहीं किंवा एकटें च एक जगत् नाहीं तर ब्रह्म हि आहे व जगत् हि आहे असें पाहून त्या दोहोंना धारण करणारें जें एक तें मानणें हें निर्द्वंद्व. अद्वैतांत निश्चयानें अन्यव्यावृत्ति आहे. निर्द्वंद्वांत कोणाची च व्यावृत्ति नसून दोहोंची सम्यग्धारणा आहे.

द्वंद्वांतील दोन व द्वैतांतील दोन यांत महदंतर आहे. द्वंद्वांतील दोन हे 'सहाभिव्यक्त' असल्यामुळें त्यांचे गुण, रूप, क्रिया व धर्म विषम असतात, सम नसतात; म्हणून त्यांचा एका कार्याला म्हणजे द्वंद्वाच्या धारणेला सारखा उपयोग होतो. या दोहोंत एक दुसऱ्यापासून निर्माण झालेलें नसतें तर त्या दोहोंची निर्मिति स्वतंत्रपणें एकदम असते. पण दोन्ही एकमेकांवर अवलंबून एकमेकांच्या अपेक्षेनें चालतात. म्हणून त्यांच्यांत साहचर्य असतें. पण जेथें साहचर्य तेथें विरोध हा द्वंद्वाचा नियम असल्यामुळें तेथें विरोध हि दृष्टीस पडतो. पण तो विरोध साहचर्याकरितां असतो व साहचर्य विरोधाकरितां असतें. म्हणजे येथें युद्धांत शांति व शांतींत युद्ध

किंवा द्वैतांत अद्वैत व अद्वैतांत द्वैत दिसून येतें. अशा द्वंद्वाचें मूलरूप प्रकृति-पुरुष होय. हें च रूप जगतांतील जीवाजीवसृष्टींत स्त्री-पुरुष-भेदानें उद्भूत आहे. राग-द्वेष, सुख-दुःख, शीत-उष्ण, ज्ञाता-ज्ञेय, अहं-इदं, वृक्ष-बीज इत्यादि हीं सर्व द्वंद्वें होत. यांतील विरोध प्रत्येक कोटीच्या वैयक्तिक सुस्थितीला उपकारक असतो, तर साहचर्य दोहोंच्या मिळून समष्टिद्वंद्वाच्या सुस्थितीला उपकारक होतें. म्हणून या विरोधांत साहचर्याच्या योगें कोणी कोणाला मारीत नाहीं व कोणी कोणाकडून मारला हि जात नाहीं, तर दोन्ही कोटी सदैव कायम नित्य स्थिर राहतात.

द्वंद्वांतील दोनपणाच्या उलट द्वैतांतील दोनपण हें एकापासून तुटून सिद्ध झालेलें दोनपण होय. हे दोन एका गुणधर्माच्या वस्तूंत विभागानें पडलेले दोन तुकडे आहेत. अर्थात् ते समानधर्मी समकार्य करणारे असल्यामुळें त्यांत सहकार्य नाहीं तर निश्चयानें भांडण व मारामारी आहे. या मारामारींत (१) क्वचित् एक मरतो व एक जगतो; जो जगतो तें अद्वैत-शांकरमार्ग; (२) क्वचित् दोघे मरतात तें निर्वाण-बौद्धमार्ग; व (३) क्वचित् दोघे जगतात पण त्यांत एक कायमचा (Eternal) प्रभु व दुसरा कायमचा दास हे भाव उत्पन्न होतात; हें एकेश्वरी खिस्तीपद्धतीचें वीरवैष्णवी स्वरूपाचें द्वैत होय-माध्वमार्ग. द्वैतांत कलह मुख्य आहे आणि त्यांत जो तगेल तो जगेल (Survival of the Fittest) हा न्याय आहे. द्वंद्वांत साहचर्य मुख्य आहे आणि त्यांत विषमकर्मानें दोघांचें समजीवन (Survival of the Unlike) हा न्याय आहे. उदाहरणार्थ, जाया आणि पति या दोघांचें मिळून दांपत्य. हें दांपत्य द्वंद्व-निर्द्वंद्वाचें उत्तम दर्शक आहे. आतां यद्यपि द्वंद्वांत द्वैत येत असलें तरी तें अद्वैताला धरून येतें. पण द्वैतांत मात्र द्वंद्व केव्हां च येत नाहीं. द्वंद्व हें जातिसामान्य (Genus) आहे, द्वैत हें जातिविशेष (Species) आहे. द्वंद्वाचे ठिकाणीं

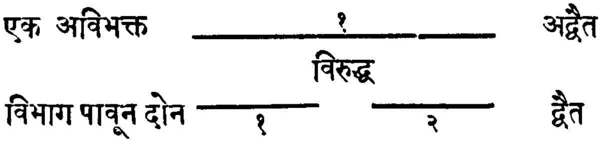
विरोध व साहचर्य म्हणजे द्वैत व अद्वैत दोन्ही आहेत. द्वैतांत अद्वैताला बिलकुल थारा नाहीं. म्हणून उलट अद्वैतांत द्वैताला थारा नाहीं. तेथें द्वैताचा नाश आहे. सारांश, द्वैत म्हणजे भांडण व अद्वैत म्हणजे भांडणाऱ्या दोहोंपैकीं एकाचा विनाश व एकाचें केवलास्तित्व. यावरून द्वैत म्हणजे द्वंद्व नव्हे हें उघड आहे. अर्थात् अद्वैत म्हणजे निर्द्वंद्व नव्हे. द्वैद्वांतील कांहीं राखून, कांहीं टाकून व कांहीं जोडून द्वंद्व होईल. तसें च अद्वैतांतील कांहीं राखून, कांहीं टाकून व कांहीं जोडून निर्द्वंद्व होईल. अशा निर्द्वंद्वाला शरीराचा दृष्टान्त चांगला लागू पडेल. शरीरांत द्वैताद्वैत नाहीं तर द्वंद्व-निर्द्वंद्व आहे. हात, पाय, डोळे इत्यादि नानाविध द्वंद्वरूप अवयवांना धारण करणारें अवयवीरूप शरीर हें एकमेव निर्द्वंद्व होय. म्हणून च निर्द्वंद्वाचें ज्ञान मनुष्याला स्वतःच्या ठिकाणीं त्याचा साक्षात्कार घेऊन प्राप्त होणें शक्य आहे.

निर्द्वंद्वांतील दोनातीतांत दोनरहितता असून दोनांचें धारण आहे. म्हणजे निर्द्वंद्व हें स्वतः एक आहे पण त्यांत दोनांना स्थान आहे. अद्वैतांत दोनांना स्थान नाहीं. तेथें दोनरहितता केवळ निरपेक्ष आहे. अद्वयांत हि दोनरहितता आहे पण ती केवळ सापेक्ष आहे. 'अद्वय' पदानें निर्द्वंद्वाच्या एकमेव स्वरूपाचा निर्देश होतो इतकें च. तथापि त्या योगें तेथें अवस्थित असणाऱ्या द्वंद्वांतील द्वयत्वाला बाध येत नाहीं. म्हणजे अद्वयांत जरी द्वयराहित्य असलें तरी त्याहून निराळें द्वय असणें शक्य आहे. तें त्याला दुःसह होत नाहीं. पण अद्वैतांत मात्र द्वैताचा आत्यंतिक अभाव असतो. कारण द्वैत नष्ट झाल्यावांचून अद्वैताची सिद्धि होत नाहीं. म्हणून खरें एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म अद्वय आहे, अद्वैत नाहीं. कारण तें द्वंद्वाला धारण करून निर्द्वंद्व आहे. अद्वय म्हणजे द्वय नव्हे तें. असें द्वय द्वंद्वांत असतें, निर्द्वंद्वांत नसतें. म्हणून अद्वय हा शब्द निर्द्वंद्वांतील

द्वयाभावाचा दर्शक आहे. वैदिक तत्त्वज्ञानांत परम अंतिम निर्द्वंद्व आहे व गीतेंत हि तें च आहे. आणि म्हणून केवळ अशा निर्द्वंद्व ब्रह्माला च अनुलक्षून सर्वथैव **'अद्वयं ब्रह्म'** या प्रकारें अद्वय हा शब्द वेदान्तसूत्रांत आला आहे. हा शब्द अद्वैत शब्दापासून स्वरूपतः भिन्न आहे. येथें अद्वय म्हणजे अद्वैत नव्हे. अद्वैतांत द्वंद्वाचा त्याग घडतो. अद्वयांत द्वंद्वावरून जें निर्द्वंद्व सिद्ध होतें तें ध्वनित होतें. म्हणून अद्वैत तत्त्वज्ञान हें अवास्तव तत्त्वज्ञान आहे. तें मूळ अद्वय तत्त्वज्ञानाच्या विरुद्ध बंड आहे. त्यांत वैदिक निर्द्वंद्वाचा लोप झाला आहे. यावरून 'अद्वयं ब्रह्म' हें सूत्र सद्यः प्रचलित वेदान्तसूत्रांतून कां गळलें याची उपपत्ति लागते. हीं सूत्रें मूळ ब्रह्मसूत्रें होत. परंतु हल्लीं तीं बादरायणाच्या नांवानें वेदान्तसूत्रें किंवा शारीरकसूत्रें म्हणून प्रसिद्ध आहेत. हा बादरायण व्यास म्हटला आहे. तो नक्की कोणत्या काळांत झाला हें अद्यापि इतिहासांत निश्चित नाहीं. आतां व्यास हें नांव एखाद्या विशिष्ट पुरुषाचें नाहीं. तें सामान्यगुणदर्शक आहे. त्याचा अर्थ 'एकत्र, ग्रथित किंवा सूत्रित करून व्यवस्था लावणारा' Arranger, Compiler--असा आहे. म्हणून व्यास अनेक आहेत किंवा भोळ्या भाविकांच्या समजुतीकरितां एक व्यास चिरंजीव आहे. मूळ पराशरसुत कृष्णद्वैपायनानें वेदांची व्यवस्था लावली म्हणून त्याला व्यास ही संज्ञा प्राप्त झाली अशी दंतकथा आहे- 'विव्यास वेदान् यस्मात्सः तस्माद्व्यास इति स्मृतः।' त्यानंतर पुढें कालान्तरानें निराळा बादरायण नामक व्यास झाला. तो अर्वाचीन महाभारताचा व वेदान्तसूत्रांचा कर्ता म्हणून म्हटला आहे. तथापि त्यानें महाभारत केलें म्हणजे जुनें च भारत कमीजास्त करून सुधारलें व मोठें केलें, व वेदान्तसूत्रें केलीं म्हणजे जीं प्राचीन ब्रह्मसूत्रें होतीं त्यांवर किंचित् नवीन संस्करण करून पुनः तीं व्यवस्थित केलीं इतकें च.

अशा बादरायणाच्या हल्लींच्या वेदान्तसूत्रांत 'अद्वयं ब्रह्म' हें सूत्र नाहीं. याचें कारण एक तर नवीन संस्करणांत त्यानें तें गाळलें; किंवा दुसरें, मागाहून कोणी भाष्यकारानें त्यांतून तें वगळलें. मूळ वेदान्तसूत्रकारानें तें काढून टाकण्याचें प्रयोजन दिसत नाहीं. कारण यद्यपि तो सांख्यपद्धतीचा द्वंद्ववादी दिसत नसला तरी अर्वाचीन आचार्यपद्धतीचा एकांगी द्वैताद्वैतवादी हि दिसत नाहीं. म्हणून हें सूत्र बहुधा त्यांतून मागाहून काढण्यांत आलें व तें एखाद्या शंकराचार्यासारख्या अद्वैतवाद्यानें काढिलें असा तर्क करण्यास जागा आहे. ईशावास्योपनिषदाच्या सांहितिक श्रुतींतील एका मंत्रांत एक शब्द अधिक घालून ज्याला श्रुति फिरविण्याम दिक्कत वाटली नाहीं तो वेदान्तसूत्रांतील आपणास नडणारें एखादें सूत्र काढून टाकण्यास मागें घेईल याबद्दल संशय घेण्याचें कारण नाहीं. वेदान्तसूत्रांत गीतेप्रमाणें ब्रह्माचा निर्देश स्पष्टपणें निर्द्वंद्व शब्दानें केला नाहीं हें खरें, पण अद्वैत शब्दानें हि केला नाहीं. अर्थात् तो मूळ ज्या अद्वय शब्दानें केला होता तो शब्द अद्वैताच्या उलट निर्द्वंद्वाचा उपचारी असल्यामुळें त्यांतून कसा अचूक वगळला गेला ही गोष्ट लक्षांत घेणें जरूर आहे. अद्वैत हें अविभक्त एक आहे. निर्द्वंद्व हें द्वंद्वावरक एक आहे. अद्वैतांत विभाग होऊन द्वैत झालें कीं अद्वैत नाश पावतें. निर्द्वंद्वांत द्वंद्व प्रस्फुट झालें तरी निर्द्वंद्व कायम च राहतें. किंबहुना प्रस्फुट द्वंद्वाला धारण करून च निर्द्वंद्व चालतें. अशा निर्द्वंद्वाचें एकत्व दर्शविण्याकरितां जशी अद्वय शब्दाची जरूर आहे तशी अद्वैतांतील एकत्व दर्शविण्याकरितां नाहीं. कारण स्वत: तो शब्द च तें कार्य करण्यास समर्थ आहे. या प्रकारें द्वैताद्वैत व द्वंद्व-निर्द्वंद्व यांच्या मूलभूत स्वरूपांत च फार अंतर आहे तें पुढील आकृतिद्वयावरून स्पष्ट होईल व त्यावरून अद्वयाचें निर्द्वंद्वाशीं सहोपचारित्व कसें आहे तें निदर्शनास येईल.—

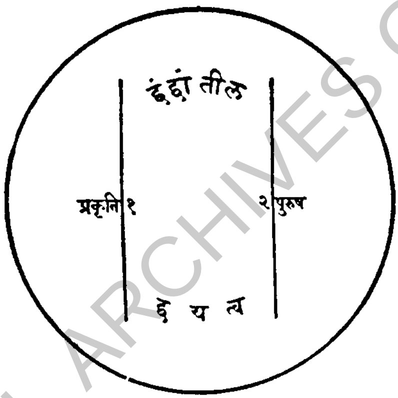
आकृति १—द्वैताद्वैतस्वरूपदर्शन



आकृति २—द्वंद्वनिर्द्वंद्वस्वरूपदर्शन

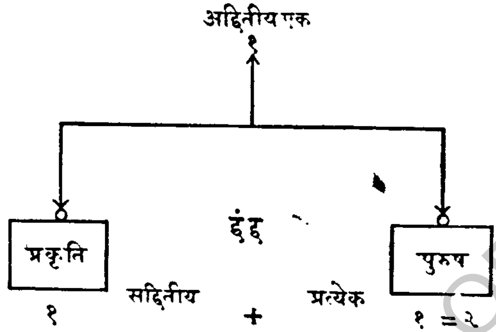
निर्द्वंद्वाचें अद्वयत्व

१



येथें अद्वैतांतील एकत्व एका अविभक्त सरळ रेषेंत दर्शविलें आहे. त्या रेषेंत विभागानें दोन तुकडे पडले म्हणजे जें द्वैत उत्पन्न होतें त्यांत पहिलें अद्वैत उरत नाहीं. उलट निर्द्वंद्वांतील एकत्व एका वर्तुळांत आहे; आणि तें वर्तुळ द्वंद्वांतील दोन कोटीं-ना व्यापून आहे. येथें च एकांत नानात्व व नानांत एकत्व दृष्टी-स पडतें. तें एक द्वंद्वांतील दोन कोटींत प्रमाणसमता (balance) राखतें किंवा द्वंद्वांतील दोन कोटींच्या प्रमाणसमतेंत त्या एकाची सिद्धि असते. अशा द्वंद्व-निर्द्वंद्वांच्या परस्परावलंबी सहभावाला तराजूचा दृष्टान्त उत्तम लागू पडतो. तो वर्णन करून सांगण्या-पेक्षां पुढील आकृतींत पाहण्यानें च सहज पटणार आहे—

निर्द्वंद्व



येथें द्वंद्वांतील १+१ मिळून २ आहेत व 'प्रति+एक' द्वितीय-सहित आहे. म्हणून निर्द्वंद्वांतील द्वितीयरहित 'एक' हें 'अद्वितीय' होय. अशा द्वंद्वांतील दोनपणाला अनुलक्षून द्वय हा शब्द योजून निर्द्वंद्वाला अद्वय म्हणणें यथायोग्य आहे. कारण द्वंद्वांतील दोन-पणा द्वैती स्वरूपाचा नाहीं. त्यांत एकापासून दोनांत विभाग नाहीं तर त्यांतील दोन्ही कोटी स्वतंत्र उद्भूत झालेल्या म्हणजे स्वयंभू आहेत. किंबहुना सांख्यमताप्रमाणें अनादि आहेत. म्हणून द्वैत निराळें व द्वंद्व निराळें. शंकराचार्य द्वैत घेतात आणि त्या-वरून अद्वैताकडे जातात. सांख्य तत्त्ववेत्ते द्वंद्व घेतात व त्यावरून जगताचा विचार करतात. म्हणून जगताच्या पलीकडे पाहणारा ब्रह्मज्ञानी निर्द्वंद्वांत जातो. असें तत्त्वज्ञान वेदांमध्यें आहे व तें च गीतेंत उतरलें आहे. म्हणून गीतेंत एकमेव द्वैत नाहीं किंवा एक-मेव अद्वैत नाहीं, तर द्वैताद्वैताला धरून पलीकडचें निर्द्वंद्व आहे. त्याला च ब्रह्मसूत्रांत 'अद्वय' म्हटलें आहे. अशा निर्द्वंद्वाचा विचार द्वंद्वावरून च करावयाचा असतो. तो कसा केला जातो हें सदर नासदीय सूक्ताच्या पहिल्या दोन ऋचांत उत्तम प्रकारें दृष्टीस पडतें.

पहिल्या ऋचेंत प्रथम सदसत् हें अस्तिनास्तिभावदर्शक मूल-द्वंद्व घेतलें व त्यांतील दोन्ही कोटींचा व्यक्तिशः निषेध केला. नंतर रज नव्हतें व त्याला आवरक व्योमन् हि नव्हतें असें म्हटलें. पुनः आवरक नव्हतें म्हटलें म्हणजे साहजिक च आवरणक्रिया कोठून व कोणाकरितां होणार? तर हें हि कांहीं नव्हतें. शेवटीं मूळारंभीं पाणी होतें असें कोणी म्हणतात तर तें हि गहन व गभीर अंभ नव्हतें.

आतां येथें दुसऱ्या ऋचेंत जगताच्या जीवसृष्टींतील मृत्यु व अमृत्यु हें द्वंद्व घेऊन त्याचा निषेध केला व अहोरात्रींचें युग्म सिद्ध होण्यास जें कारण लागतें त्याचा अभाव दर्शविला. अशा स्थितींत जें कांहीं होतें तें एकटें च एक होतें. तें आपल्या शक्तीनें वायूवांचून श्वसन करीत होतें. म्हणून त्याहून दुसरें पलीकडे निराळें कांहीं नव्हतें. म्हणजे तें 'एक' 'अद्वितीय' होतें.

येथें जगत् निर्माण होण्यापूर्वी काय होतें, याचा विचार चालला आहे. या विचारांत जगताचें आदिकारण कोणतें, त्याचें स्वरूप काय, त्यानें जगत् कसें निर्माण केलें व त्या जगताचें स्वरूप काय, हे प्रश्न मुख्य आहेत. विचार म्हटला कीं, तेथें ज्ञाता व ज्ञेय हें द्वंद्व आलें व द्वंद्व म्हटलें कीं, तेथें जगत् हि आलें च. म्हणून जगत् हा च केवळ ज्ञानाचा विषय होऊं शकतो. मग जगदातीत जें ज्ञानातीत त्याचा विचार व्हावा कसा? ज्ञानातीताचें ज्ञान हा वदतोव्याघात आहे. तथापि तें जगताच्या अपेक्षेनें शक्य आहे. जगत् हें द्वंद्वमय आहे व ज्ञान हि द्वंद्वमय आहे. म्हणून दोहोंची उत्पत्ति बरोबर आहे. तथापि ज्ञान जगताच्या पलीकडे आहे. कारण ज्ञानाचे ठिकाणीं जें ज्ञाता व ज्ञेय हें द्वंद्व आहे त्यांतील ज्ञेयांत जगताचा अन्तर्भाव आहे. ज्ञाता आणि ज्ञेय=अहं आणि इदं=Subject and Object= आत्मा आणि जगत्. या दोहोंच्या संयोगांत ज्ञान ही प्रजा आहे.

तथापि ती या दोहोंना धारण करून दोहोंच्या पलीकडे आहे. अर्थात् असा द्वंद्वातीत जो जगदातीत तो ज्ञानमय आहे. परंतु त्याचें ज्ञान जगतांतील द्वंद्वावरून च सिद्ध होणें शक्य आहे. अशा जगतांतील मूलद्वंद्व 'सत् आणि असत्' किंवा 'आहे आणि नाहीं' हें होय. या द्वंद्वावरून प्रथम जगताचा सद्भाव पाहावयाचा आणि नंतर त्याचें स्वरूप जाणावयाचें. कारण आरंभीं च जगत् नाहीं असें म्हटलें कीं तेथें सर्व च ज्ञान खुंटलें. मग अशा स्थितींत जेथें जगत् च नाहीं तेथें जगदातीत तरी कोठून असणार ? म्हणून जगदातीताचा विचार करण्यास अगोदर जगत् हें अवश्य पाहिजे व द्वंद्वातीताचा विचार करण्यास द्वंद्व पाहिजे हें उघड आहे. आतां असें द्वंद्वमय जगत् निर्माण झालें असें म्हटलें तर तें निर्माण होण्यापूर्वीं काय होतें ? त्याला निर्माण कोणी केलें ? कसें केलें ? कशाकरितां केलें ? किंवा अगोदर असें कांहीं जगताला आदिकारण होतें काय ? असल्यास त्याचें स्वरूप काय ? होतें म्हणतां येत नाहीं, नव्हतें म्हणतां येत नाहीं. कारण होतें—नव्हतें हें द्वंद्व आहे व त्याची उत्पत्ति जगताबरोबर आहे. म्हणून तें जगताच्या प्रागवस्थेला लागू करतां येणार नाहीं. अर्थात् जगत् निर्माण होण्यापूर्वीं 'नासदासीन्नोसदासीत्'—असत् हि नव्हतें व सत् हि नव्हतें. म्हणजे द्वंद्व नव्हतें. मग जगत् कशापासून निर्माण झालें ? सतापासून का असतापासून ? याचें उत्तर जगताच्या अपेक्षेनें च द्यावें लागणार हें उघड आहे. जगताला तर 'सत्'=असणारें म्हटलें च पाहिजे. कारण त्याच्या अस्तित्वाच्या अनुभवानें च तर आपल्या सर्व ज्ञानाला चलन मिळणार आहे. पुनः तदतीताचें स्वरूप जाणण्याकरितां त्या जगताची उत्पत्ति हि कल्पिली पाहिजे. मग तें उत्पन्न होण्यापूर्वीं काय होतें ? कांहीं जरी असलें तरी जगत् नव्हतें हें खास. अर्थात् जगताच्या प्रागभावाच्या दृष्टीनें जगतापूर्वीं 'असत्' होतें असें म्हणण्यांत आलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. जगताचें

अस्तित्व सुरू होण्यापूर्वीं त्याचें जें नास्तित्व तें च 'असत्' होय. अशा असतापासून पुढें 'सत्' म्हणजे जगत् म्हणजे जगताचें अस्तित्व सुरू झालें. हें असत् अभावरूपानें जें दर्शविलें जातें तें केवळ जगताच्या सद्भावाला धरून. पण जगत् जरी नसलें तरी दुसरें कांहीं असणें शक्य आहे. त्यांत जगताचा गुण व जगताचें कार्य नसेल, किंबहुना तें जगतापासून सर्वतोपरि भिन्न असेल किंवा विरुद्ध हि असेल व या दृष्टीनें जगदभावरूप होईल, पण त्यांत निराळा च भाव असेल. अशी त्याची प्रथम प्रचीति जगतावरून येईल आणि मग पुनः त्यावरून उलट जगताचा अधिक विचार करतां येईल. जगताच्या दृष्टीनें जर मूळ तें 'असत्' म्हटलें तर त्याच्या सद्भावावरून अंतीं जगत् असत् म्हणावें लागेल. कारण जें जगतांत आहे तें त्यांत नाहीं आणि उलट जें त्यांत आहे तें जगतांत नाहीं. सारांश, तें जसें एका दृष्टीनें असत् तसें दुसऱ्या दृष्टीनें सत् व जगत् हि जसें एका दृष्टीनें सत् तसें दुसऱ्या दृष्टीनें असत् होय.

याप्रमाणें जगत् निर्माण होण्यापूर्वीं जो त्या जगताचा असद्भाव होता त्याला धरून 'देवानां पूर्व्येयुगेऽसतः सदजायत' किंवा 'देवानां युगे प्रथमेऽसतः सदजायत'=देवांच्या पूर्व किंवा प्रथम युगांत असतापासून सत् निर्माण झालें, अशीं वचनें ऋग्वेदांत आहेत; आणि या च अर्थाला अनुलक्षून तैत्तिरीयोपनिषदांत 'असद्वा इदमग्र आसीत् । ततो वै सदजायत'=मूळारंभीं हें केवळ असत् होतें, त्यापासून पुढें सत् जन्मास आलें,—असें वचन आहे. नामरूपात्मक जगताच्या उत्पत्तीपूर्वीं जो त्याचा प्रागभाव तें च हें 'असत्' होय. अशा असतापासून सत् झालें म्हणजे नामरूपात्मक जगताची उत्पत्ति होऊन त्याला सद्भाव प्राप्त झाला. आतां जगताचा असद्भाव म्हटला म्हणजे सर्वाचा च असद्भाव आहे किंवा सर्वशून्यभाव आहे असें नाहीं, तर जगताला निर्माण करणारा किंवा

जगताच्या कारणरूपानें असणारा जो कोणी आहे त्याचा सद्भाव आहे. जसें पुत्राच्या उत्पत्तीपूर्वी पुत्राचा जरी असद्भाव असला तरी पित्याचा सद्भाव असतो व त्या पित्यापासून पुत्रोत्पत्ति होते, त्याप्रमाणें जगताच्या पूर्वी त्याचें जें आदिकारण त्याला सद्भाव होता. तें च परम सत् होय. म्हणून 'असतापासून सत् निर्माण झालें' हें वर ज्या दृष्टीनें पाहिलें ती दृष्टि सोडली तर शंका येणें साहजिक आहे कीं असतापासून सत् कसें व्हावें? कारण ज्या जगताच्या अनुरोधानें व अपेक्षेनें सर्व ज्ञान सिद्ध होणारें आहे–मग तें ज्ञान जगतांतील वस्तुमात्राचें असो किंवा जगदातीत परम वस्तूचें असो–त्या जगताचा तर नियम असा आहे कीं, 'असतापासून सत् कधीं हि निर्माण व्हावयाचें नाहीं'. म्हणून च जगताचा विचार करणारें चें सांख्यशास्त्र तें 'नावस्तुनो वस्तुसिद्धिः'=अवस्तूपासून वस्तुसिद्धि नाहीं हा सिद्धान्त मांडतें; व अर्वाचीन भौतिकशास्त्र ex nihilo nihil fit=nothing comes out of nothing, याप्रकारें तें च प्रमेय जसेंच्या तसें मान्य करतें. मग तद्विरुद्ध 'असतापासून सत् झालें' असें म्हणणें कसें बरोबर होईल? ही शंका छांदोग्योपनिषदांत घेऊन असताचें निराकरण व सताचें पुरस्करण येणेंप्रमाणें स्पष्ट शब्दांत केलें आहे:–'सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं। तद्धैक आहुरसदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं तस्मादसतः सज्जायत। कुतस्तु खलु सोम्यैव ँ स्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्।'=मुला, मूळारंभीं हें एक व अद्वितीय असें केवळ 'सत्' होतें. तथापि कोणी म्हणाले, 'मूळारंभीं एक व अद्वितीय असें केवळ 'असत्' होतें व त्या असतापासून सत् जन्मास आलें'. पण, हे मुला, असें खरोखर कसें असूं शकेल म्हणून विचारलें, 'असतापासून सत् कसें उत्पन्न होईल?' तर, चांगल्या मुला, 'सत्' हें च केवळ मूळारंभीं एक व अद्वितीय होतें.

जगताच्या पूर्वीं त्याला आदिकारण कांहींतरी होतें हें खास. मग तें जें होतें त्याला 'असत्' असें कसें म्हणतां येईल ? असा येथें प्रस्तुत छांदोग्योपनिषदांत पूर्वपक्ष करून त्याचें उत्तर जगताच्या पूर्वीं एक व अद्वितीय असें 'सत्' होतें असें दिलें आहे. वास्तविकरीत्या सत् व असत् हें द्वंद्व असल्यामुळें व जगत् द्वंद्वमय असल्यामुळें जगताच्या पलीकडच्या निर्द्वंद्वाचा निर्देश 'सत्' हा शब्द घेऊन करतां येणार नाहीं किंवा 'असत्' हा शब्द हि घेऊन करतां येणार नाहीं. तें जसें सत् तसें च असत् व जर असत् नाहीं तर सत् हि नाहीं. म्हणून मागील ऋचेंत यथार्थ म्हटलें आहे—'नासदासीन्नोसदासीत्तदानीम्'—त्या वेळीं म्हणजे प्राग्जगत्कालीं असत् नव्हतें व सत् हि नव्हतें. आतां ज्या अर्थीं त्याचें स्वरूप जगतावरून च जाणावयाचें त्या अर्थीं जगत् हें सत् मानून च पुढें जाणें शक्य आहे. नाहींतर सुरवातीस च तें असत् कल्पिलें कीं पुढील विचार स्तब्ध होईल. याप्रमाणें जगत् घेऊन जगदातीताचा विचार करावयाचा म्हणजे पुनः तो द्वंद्वांत च होणार हें उघड आहे. मग जगत् जर सत् तर साहजिक च तें असत्. या दृष्टीनें च त्याला तैत्तिरीयोपनिषदांत असत् म्हटलें आहे—'असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत। तदात्मानꣳ स्वयमकुरुत। तस्मात्तत्सुकृतमुच्यत इति।' =मूळारंभीं हें केवळ असत् होतें; त्यापासून सत् जन्मास आलें; त्यानें स्वतः आपणाला करून घेतलें; त्यायोगें त्याला 'सुकृत' (उत्तम केलेला) असें म्हणतात.—हें असत् म्हणजे जगत् नसण्याचा भाव, जगताचा अभाव, अजगद्भाव होय. अशा असतापासून सत् निर्माण झालें. परंतु ह्या असताचा जर दुसरा कोणता सद्भाव दिसला नाहीं व त्याच्या शुद्ध असद्भावरूपावर च दृष्टि ठेविली तर शंका येणें साहजिक आहे कीं, असतापासून सत् कसें झालें ? कारण ज्या जगताच्या अपेक्षेनें त्याचें ज्ञान प्राप्त

करून घ्यावयाचें आहे त्या जगताचा तर निरपवाद नियम असा आहे कीं, 'सत् सतापासून होतें, असतापासून होत नाहीं'. म्हणून छांदोग्योपनिषदांत म्हटलें कीं 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्'–हे सोम्या, मूळारंभीं सत् होतें. अर्थात् च त्या सतापासून पुढें दुसरें सत् निर्माण झालें. यावर कोणी वरील तैत्तिरीयोपनिषदांतील 'असद्वा इदमग्र आसीत्ततो वै सदजायत' या वाक्यांतील वाच्यार्थ घेऊन त्यावरून असतापासून सत् झालें असें केवळ निरपेक्ष विधान करील तर त्याचा छांदोग्यांत निषेध केला आहे इतकें च. यावरून तैत्तिरीयोपनिषत् व छांदोग्योपनिषत् यांत पौर्वापर्य आहे हें उघड आहे. या दोन्ही उपनिषदांत जगत् हें सत् म्हणजे सत्यरूप मानलें आहे ही गोष्ट मुख्य महत्त्वाची आहे. दोहोंत मतभेद त्याच्या उत्पत्तिस्थानाबद्दल आहे. एकाच्या मतानें तें मूळ सतापासून झालें तर दुसऱ्याच्या मतानें असतापासून झालें, म्हणजे येथें वाद जगताच्या सत्यत्वाबद्दल नाहीं तर ब्रह्माच्या सत्यत्वाबद्दल आहे. जगत् व अजगत् किंवा जगत् व ब्रह्म हें द्वंद्व घेतलें व तें सत् व असत् किंवा सत्य व मिथ्या या द्वंद्वांत बसविलें तर त्यांतून पुढील चार निरनिराळीं प्रमेयें निर्माण होतात:—

वैदिक मार्ग:
- १ ब्रह्म मिथ्या परंतु जगत्सत्यं (तै० उपनिषत्)
- २ जगत्सत्यं म्हणून ब्रह्म सत्यं (छां० उपनिषत्)

वि रु द्ध

बौद्ध मार्ग:
- ३ जगन्मिथ्या म्हणून ब्रह्म मिथ्या (निर्वाणदर्शन)
- ४ ब्रह्मसत्यं परंतु जगन्मिथ्या (अद्वैतदर्शन)

द्वंद्वाचा नियम असा कीं त्यांत ज्या दोन कोटी असतात त्या भावगुणानें एकमेकींच्या विरुद्ध असून एकमेकींच्या अपेक्षेनें चालतात. उदाहरणार्थ, प्रकृति विरुद्ध पुरुष. यांत प्रकृति निराळ्या

भावगुणांची व पुरुष निराळ्या भावगुणांचा. म्हणजे जो भावगुण प्रकृतींत आहे तो पुरुषांत नाहीं व जो पुरुषांत आहे तो प्रकृतींत नाहीं. तथापि येथें दोहोंचे भावगुण सारखे च स्पष्ट ज्ञात आहेत म्हणून प्रकृति व पुरुष हे दोन्ही शब्द सारखे च भावरूप आहेत. परंतु क्वचित् एखाद्या द्वंद्वांत एक च कोटी आपल्या भावगुणानें प्रकट असते व दुसरी केवळ तिच्या अभावानें कल्पावी लागते. अशा स्थितींत तें द्वंद्व भावाभाववाचक (Positive & negative) पदांनीं निर्दिष्ट करणें प्राप्त होतें. जसें, सत् विरुद्ध असत्; मृत्यु विरुद्ध अमृत इ . प्रस्तुत स्थळीं जगतावरून त्याचें उत्पत्ति-पूर्वकालीन आदिकारण पहावयाचें आहे. अर्थात् तें जें कांहीं होतें तें जगत् नव्हतें म्हणून प्रथम तदभावानें अजगत् म्हटलें. हें च अजगत्त्व तै० उपनिषदांतील 'असत्' शब्दांत ध्वनित आहे. जगत् 'सत्' म्हणून तें 'असत्' इतकें च. द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें जगताच्या अस्तित्वाच्या ज्ञातभावावरून जगत् 'सत्' ठरलें पण तद्विरुद्ध कोटीचा कोणता च भावगुण अद्यापि ज्ञात न झाल्या-कारणानें तिला जगताच्या अभावरूपानें 'असत्' म्हणून संबोधिलें तें यथायोग्य च आहे. असें 'सदसत्'=जगद-जगत् द्वंद्व निर्माण करून मग त्यांतील ज्ञात जगतावरून अज्ञात अजगताचा विचार चालविला व त्यांत असतापासून सत् म्हणजे अजगतापासून जगत् निर्माण झालें असें म्हटलें. वस्तुतः द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें द्वंद्वांतील दोन कोटी सदैव सापेक्षभावानें राहतात म्हणून त्या एकसमयावच्छेदेंकरून स्वतंत्र निर्माण झालेल्या असतात. परंतु येथें जगत् व अजगत् किंवा सत् व असत् यांत कार्यकारणांचा किंवा जन्यजनकांचा निरपेक्ष संबंध दर्शविल्याकारणानें व असा संबंध ज्या कोणत्या नियमानें घडतो तो नियम उत्पत्तिलयानें बद्ध अशा जगतांत च दृष्टीस पडत असल्याकारणानें त्या नियमाकडे पाहून छां० उप-

निषदांत आक्षेप घेतला कीं, 'असतापासून सत्' कसें उत्पन्न होईल ? कदापि होणार नाहीं. कारण तो नियम हा कीं, 'सताची उत्पत्ति सतापासून होते, असतापासून होत नाहीं'. अर्थात् येथें तें जें मूळ जगताच्या जनकस्थानीं असणारें अज्ञात म्हणून अजगत् अतएव 'असत्' त्याला प्रथमतः जगताच्या नियमाप्रमाणें स्पष्ट सद्भावगुण देण्यांत आला. म्हणजे तें 'सत्' केलें व या रीतीनें ज्ञानाच्या कक्षेत आणलें. हें च पहिलें असतापासून त्याचें च झालेलें सत् होय. अशा सतापासून पुढील सत् म्हणजे जगताचा पसारा झाला. हा त्याचा भावगुण ज्ञानाच्या मार्गीत वाढतां वाढतां जेव्हां त्यांत जगताची पूर्ण वृद्धि दिसली तेव्हां त्याला तद्दर्शक ब्रह्म ही संज्ञा प्राप्त झाली. अशा ब्रह्माला केवळ त्याच्या मूळ अज्ञात स्वरूपांत जगताच्या अभावरूपानें तै० उपनिषदांत 'असत्' शब्दानें निर्देशिलें असून त्यापासून सताची म्हणजे जगताची उत्पत्ति झाली असें सांगितलें आहे. परंतु असतापासून सत् झालें असें म्हटल्यानें द्वंद्वाचा नियम लक्षांत न घेतां केवळ जगताचा नियम डोळ्यांपुढें ठेवून वरवर पाहणाऱ्याच्या मतीस भ्रम उत्पन्न होण्याचा संभव आहे. त्याचें निराकरण छां० उपनिषदांत पूर्वोत्तरपक्षानें सतापासून च सत् झालें, असतापासून झालें नाहीं असा सिद्धान्त मांडून केलें आहे.

तथापि या छांदोग्योपनिषदांतील पूर्वोत्तरपक्षांवरून वैदिकमार्गीत तैत्तिरीय व छांदोग्य या दोन उपनिषदांत दोन भिन्न मतें असल्याचें सकृद्दर्शनीं निदर्शनास येतें. त्यांत जगताच्या सद्भावाबद्दल दोघांची एकवाक्यता दिसते, पण ब्रह्माबद्दल मात्र एक त्याला 'असत्' म्हणतें तर दुसरें 'सत्' ठरवितें. यावरून एकाच्या अनुरोधानें 'ब्रह्म मिथ्या परंतु जगत् सत्य' असा सिद्धान्त निघतो तर दुसऱ्याच्या अनुरोधानें 'जगत् सत्य म्हणून ब्रह्म सत्य' असा सिद्धान्त बाहेर पडतो. तै०उपनिषदांत जगत् आणि ब्रह्म हें द्वंद्व

घेतलें व जगताचें सत्यत्व सहज साक्षात्कारितां येत असल्यामुळें त्याला प्रथमारंभीं 'सत्' म्हणून निश्चित केलें. अर्थात् द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें ओघानें च ब्रह्माला सताच्या विरुद्ध 'असत्' म्हणणें भाग पडलें. तें च त्याचें मिथ्यात्व होय. याप्रकारें ब्रह्म मिथ्या आहे परंतु जगत् सत्य आहे. कारण जगत् सत्य म्हटलें म्हणून ब्रह्म मिथ्या झालें. उलट ब्रह्म सत्य ठरलें तर या च न्यायानें जगताला मिथ्या म्हणावें लागेल. परंतु जगताच्या अपेक्षेनें हें ब्रह्माचें मिथ्यात्व काय किंवा सत्यत्व काय आणि उलट ब्रह्माच्या अपेक्षेनें जगताचें सत्यत्व काय किंवा मिथ्यात्व काय दोन्ही सापेक्ष असणार, निरपेक्ष नसणार हें उघड आहे. म्हणून च ब्रह्माचें हें सापेक्ष मिथ्यात्व छांदोग्योपनिषदांत निराळा च नियम घेऊन निराकृत केलें. तो नियम जगताच्या अखंड घडामोडींत दिसून येणारा 'नावस्तुनो वस्तुसिद्धिः' अवस्तूपासून वस्तु-सिद्धि नाहीं तर वस्तूपासून वस्तुसिद्धि आहे हा होय. या नियमावरून ज्या अर्थीं जगत् हें ब्रह्मापासून सिद्ध झालें त्या अर्थीं ब्रह्म हें जगताप्रमाणें च सत्स्वरूप आहे अस-त्स्वरूप नाहीं असें ठरलें. अर्थात् यापुढील सिद्धान्त असा कीं, 'जगत् सत्य आहे म्हणून ब्रह्म सत्य आहे'. कारण ब्रह्म हें त्याचें उत्पत्तिस्थान आहे. याप्रमाणें या दोन उपनिषदांत ब्रह्मस्वरूपा-बद्दल यद्यपि दोन भिन्न मतें दृष्टीस पडलीं तरी तीं त्याच्याकडे दोन निरनिराळ्या दृष्टिकोनांनीं पाहिल्याकारणानें उपस्थित झालीं आहेत इतकें च. परंतु त्यायोगें या दोन उपनिषदांत मिळून ब्रह्माचें पूर्ण आविष्करण होऊन त्याला आभासात्मक मिथ्यात्वा-कडून अचल सत्यत्वाच्या 'एकमेवाद्वितीयम्' पदावर अढळ स्थान मिळालें आणि त्याबरोबर पुनः जगताच्या सत्यत्वाला किंचित् हि धक्का लावण्यांत आला नाहीं. अर्थात् येथें तै० उपनिषदांतील 'ब्रह्म मिथ्या परंतु जगत् सत्य' या सिद्धान्ताला धरून छां० उप-

निषदांत जो 'जगत् सत्य म्हणून ब्रह्म सत्य' हा सिद्धान्त आला आहे तो त्याला सर्वतोपरि उपचारी (Complementary) आहे विपर्यायी (Contrary) नाहीं हें लक्षांत घेणें जरूर आहे.

या दोन सिद्धान्तांत प्राचीन वैदिक मार्गावरील औपनिषदिक वेदान्तांतील गुणविकास ऊर्ध्वोर्ध्व क्रमानें स्पष्ट दृष्टोत्पत्तीस येत आहे. या वेदान्ताला पाहिला धक्का बुद्धाच्या निर्वाणदर्शनांत मिळाला व त्याचें स्वरूप विकृत झालें. बुद्धानें जगत् केवळ दुःखमय मानिलें व दुःखविलयात्मक 'निर्वाण हें परम अंतिम कल्पिलें. अर्थात् येथें च प्रथम जगताला लघुता आली व दुःखाचा विलय होण्याऐवजीं ब्रह्माचा विलय झाला. या ब्रह्मविलयांत सर्व च लयास गेलें. वेद गेले, यज्ञ गेला, कर्म गेलें व ज्ञान हि गेलें. यांतून शंकराचार्यानें ब्रह्माचा उद्धार केला पण जगताला तसें च खिचपत ठेवलें. त्या योगें त्याचें जगद्विहीन ब्रह्म साहजिक च मायेनें गुरफटून गेलें. या प्रकारें बुद्धाच्या दुःखविलयात्मक मार्गांतील निर्वाणदर्शन हें पूर्ण ब्रह्मशून्यदर्शक होतें, तर शंकराच्या द्वैतविलयात्मक मार्गांतील अद्वैतदर्शन पूर्ण जगच्छून्यदर्शक झालें. ह्या निर्वाणदर्शनांतील 'जगन्मिथ्या म्हणून ब्रह्म मिथ्या' हा बौद्ध सिद्धान्त छांदोग्योपनिषदांतील 'जगत् सत्य म्हणून ब्रह्म सत्य' या वैदिक सिद्धान्ताला सर्वथा विरोधक (Contradictory) आहे. परंतु त्या च कारणानें ते दोन्ही सारखे च सुसंबद्ध आहेत. छांदोग्योपनिषत् जगत् सत्य मानतें म्हणून त्याचें आदिकारण ब्रह्म हि सत्य मानतें; तर बुद्ध दुःखमय जगताला मिथ्या कल्पितो म्हणून त्याला ब्रह्माचें सुखस्थान हि मिथ्या च भासतें. छांदोग्याच्या सर्वगत ब्रह्मांत द्वंद्वमय जगताचा संपूर्ण पसारा आहे. म्हणून येथें सत् आहे व असत् आहे; सुख आहे व दुःख आहे. उलट बुद्धाच्या दुःखविलयात्मक निर्वाणांतील शून्यांत कांहीं च नाहीं. ब्रह्म हि नाहीं व जगत् हि नाहीं. छांदोग्याचें ब्रह्म सकल चराचर विश्व व्यापून व्यक्तीच्या विज्ञानांत सिद्ध

होणारें आहे. बुद्धाचें निर्वाण केवळ व्यक्तीच्या दुःखविलयात्मक भावनेंत निवास करणारें आहे. आतां जसें छांदोग्याच्या विरुद्ध प्रतिपक्षीभावानें बौद्धदर्शन आहे तसें तैत्तिरीयाच्या विरुद्ध शांकरदर्शन आहे. कारण तै० उपनिषदांत 'ब्रह्म मिथ्या परंतु जगत् सत्य' हा सिद्धान्त आहे, तर शांकर अद्वैतांत 'ब्रह्म सत्य परंतु जगन्मिथ्या' असा सिद्धान्त आहे. तै० उपनिषदांत जगताच्या सत्यत्वावर अढळ दृष्टि आहे. तेथें जें ब्रह्माला मिथ्यात्व आलें आहे तें केवळ द्वंद्वांतील सापेक्षभावानें होय. म्हणून तेथें जर एकपक्षीं 'ब्रह्म मिथ्या व जगत् सत्य' म्हटलें तर दुसऱ्या पक्षीं 'ब्रह्म सत्य व जगन्मिथ्या' असें हि म्हणतां येतें. पण दोन्ही ठिकाणीं ब्रह्माचें काय किंवा जगताचें काय सत्यत्व वा मिथ्यात्व केवळ सापेक्ष असतें निरपेक्ष नसतें हें लक्षांत ठेवणें जरूर आहे. परंतु शांकर अद्वैतांत अशा प्रकारचा सापेक्षभाव केव्हां च उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. कारण तेथें द्वंद्वाला धारण करून निर्द्वंद्व नाहीं तर द्वंद्वांतील एका कोटीचें व्यावर्तन करून एका कोटीचें पुरस्करण आहे. आणि पुनः ती कोटी भावगुणदर्शक नाहीं तर अभावगुणदर्शक आहे. म्हणून शांकरसिद्धान्तांत ब्रह्म सत्य म्हणजे निरपेक्ष सत्य व जगन्मिथ्या म्हणजे निरपेक्ष मिथ्या असा भाव आहे. अर्थात् अशा स्वरूपाचें जगतावांचून ब्रह्माचें सत्यत्व अवास्तव (Abstract) आहे, कल्पनाजन्य (A Priori) आहे हें सांगावयास नको च. शंकराचार्याला ब्रह्म शब्दाचा अर्थ च कळला नाहीं. म्हणून त्यानें जगत् वगळून व सत्यसृष्टींतील निर्द्वंद्व-ब्रह्माला झुगारून निराळ्या च एका कल्पनासृष्टींतील अद्वैत-ब्रह्माच्या गळ्यांत मिठी मारली. असें हें जगद्व्यावर्तक ब्रह्म शुद्ध आभासात्मक—Pseudo—ब्रह्म होय. तै० उपनिषत् हें जसें छांदोग्याचें पूर्वरूप आहे तसें शांकर-अद्वैत हें बौद्ध-निर्वाणाचें उत्तररूप आहे. परंतु जगत् सत्य मानणारें तै० उपनिषत् हें

तितक्या च प्रामाण्यबुद्धीनें जगत् सत्य मानणाऱ्या छां० उपनिषदाशीं पूर्ण सुसंबद्ध आहे. सर्व शून्य मानणारें बौद्ध-निर्वाण हि आपल्या ठिकाणीं पूर्ण सुसंबद्ध आहे. पण ब्रह्म सत्य मानून जगन्मिथ्या कल्पिणारे शांकर-अद्वैत मात्र वेदांशीं काय, बुद्धाशीं काय किंवा आपल्या स्वतःशीं काय अत्यंत असंबद्ध आहे यांत शंका नाहीं. सारांश, सदर नासदीयसूक्तांतील निर्द्वंद्वाच्या दृष्टीनें जगताला आदिकारणरूप जें ब्रह्म तें 'असत्' नाहीं व 'सत्' हि नाहीं; तर तैत्तिरीयोपनिषदांतील द्वंद्वाच्या नियमाच्या दृष्टीनें तें 'असत्' आहे; पण छांदोग्योपनिषदांतील जगताच्या जन्यजनकभावाच्या दृष्टीनें तें पूर्णपणें सत् आहे.

आतां तै०उपनिषदांत 'असद्वा इदमग्र आसीत्ततो वै सदजायत'— मूळ असतापासून सत् झालें असें जरी म्हटलें तरी लागली च पुढें 'तदात्मान ꣳस्वयमकुरुत । तस्मात्तत्सुकृतमुच्यते । यद्वै सुकृतं रसो वै सः । रस ꣳह्येवायं लब्ध्वानंदी भवति ।' असें म्हटलें आहे. त्या असतानें आपणाला 'स्व', किंवा स्वतःला 'आपण' करून घेतलें. म्हणून त्याला 'सुकृत' म्हणतात. असें तें जें सुकृत तो 'रस' होय. असा रस मिळाल्यानें च तो 'आनंदी' होतो. येथें त्या असतानें 'स्वयं आत्मानं अकुरुत'=आपणाला स्वतःला करून घेतलें म्हणजे स्वतःला 'आत्मा' करून घेतलें असा अर्थ आहे. या त्याच्या करून घेण्याच्या क्रियेंत च प्रथमतः त्याचा सद्भाव व्यक्त होतो. पुनः या त्याच्या करून घेण्याच्या क्रियेमुळें त्याला 'सुकृत'=उत्तम केला गेलेला, हें नांव प्राप्त होतें. 'सुकृत' हें त्याच्या क्रियेचें फल आहे. तो च आत्मा. 'यत् आत्मानं स्वयं अकुरुत तत् सुकृतं'=जें त्यानें आपणास आपण केलें तें 'सुकृत' म्हणजे उत्तम केलें गेलेलें त्याचें आत्मरूप होय. अर्थात् या आत्मरूपांत च त्याचा सद्भाव पूर्णत्वानें प्रकट होतो आणि या प्रकारें असतापासून सत् कसें झालें याची बरोबर उपपत्ति लागते. अक्रिय जो अनात्मा तें 'असत्'.

त्यांतून सुकृत जो आत्मा तें सत्. आत्म्याच्या अक्रियेंत जें त्याचें अनात्मत्व असतें त्यांत तो असद्रूप ठरतो. अनात्म्याच्या क्रियेंत जें त्याला आत्मत्व येतें त्यांत तो सद्भावरूप पावतो. जी अक्रियाची क्रिया किंवा अनात्म्याचा आत्मा तें च असताचें सत्त्व होय. यावरून आत्मा हा कर्मरूप असून तो कर्मांत उत्पन्न होतो, कर्मांत प्रतिष्ठा पावतो व कर्मांत पूर्णतेला जातो ही गोष्ट निर्विवाद सिद्ध होते. पुनः येथें त्या असताच्या सत्त्वांत किंवा अनात्म्याच्या आत्मत्वांत जें त्याचें 'सुकृत' असतें तो 'रस' म्हटला आहे आणि असा रस मिळाल्यानें तो आत्मवान् अनात्मा 'आनंदी' होतो असें सांगितलें आहे. कर्माचा जो परिपाक किंवा फल तो च रस होय. त्यांत जो आनंद आहे त्या आनंदाच्या इच्छेनें भूतमात्राची कर्माकडे प्रवृत्ति होते. म्हणून अशा आनंदेच्छेनें मूळ अक्रिय व अनात्मवान् असतानें आपणास कर्मामध्यें सत् करून घेतलें व त्या सद्भावांतलि आत्मत्वांत त्या च सुकृताच्या रसप्राप्तीनें तो आनंदी झाला. असताचा जो सद्भाव किंवा अनात्म्याचा आत्मभाव तो च अव्यक्ताचा व्यक्तभाव होय. अर्थात् आत्मा हा केवळ अव्यक्ताचें व्यक्त रूप असल्यामुळें त्यांत च मूळ एकाची अनेकांत, निर्द्वंद्वाची द्वंद्वांत, निस्त्रैगुण्याची त्रिगुणांत म्हणजे अजगताची जगतांत परिस्फुटता आहे. सारांश, असताचें सुकृत तें 'सत्' व अनात्म्याचें सुकृत तो 'आत्मा' असें म्हटलें म्हणजे अशा सुकृतरसांतील आनंद मिळविण्याकरितां तें 'असत्' क्रियासंपन्न होऊन जो सद्भाव धारण करितें तो च त्या अव्यक्त अनात्म्याचा व्यक्त आत्मभाव होय.

छांदोग्योपनिषदानें 'सतापासून सत् झालें' असें म्हणून या नानागुणरूपधारी जगताचें मूलकारण सांगितलें. तैत्तिरीयोपनिषदानें 'असतापासून सत् झालें' असें म्हणून त्या मूलकारणाचें मूलस्वरूप विशद केलें. जगताचें आदिकारण जो आत्मा त्याचा

व्यक्तभाव पाहून छां० उपनिषत् त्याला 'सत्' म्हणतें; तर अव्यक्त-भाव लक्षांत आणून तै०उपनिषत् त्याला 'असत्' कल्पितें व अशा असतापासून केवळ त्याच्या च सुकृतानें सत् झालें असें सांगतें. असतानें सत् होणें म्हणजे अव्यक्तानें व्यक्तत्व धारण करणें. हें व्यक्तत्व मुख्यतः जगतांत आहे. परंतु जगत् बहुजिनसी आहे तर त्याला आदिकारण जो आत्मा तो एकजिनसी आहे. म्हणून मूळ अव्यक्तांतून जें व्यक्तत्व परिस्फुट झालें तें एकदम एकांतून अनेकांत झालें नाहीं तर प्रथम एका अव्यक्तांतून व्यक्त–एकांत आणि नंतर एका व्यक्तांतून व्यक्त–अनेकांत अशा दोन क्रम-पर्यायानें झालें. पहिला पर्याय एका च आत्म्याचीं निरानिराळीं दोन रूपें दर्शवितो,–(१) त्याचें मूळ अकृत अव्यक्त रूप; याला तै० उपनिषदानें 'असत्' म्हटलें आहे, व (२) त्याचें सुकृत व्यक्त रूप; याला छां० उपनिषदानें मूळारंभींचें 'सत्' म्हटलें आहे. दुसरा पर्याय त्या एकविध व्यक्त आत्म्यापासून पुढील अनेकविध जगताचा पसारा निदर्शित करतो. पहिल्या पर्यायांत तै०उपनिषदानें मुख्यतः एका असदव्यक्तांतून एक सद्व्यक्त बनण्यास किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे मूळ 'एकमेवाद्वितीयम्' आत्म-स्वरूप ब्रह्माला अव्यक्तावस्थेंतून व्यक्तावस्थेंत येण्यास जी परिस्थिति (Condition) आवश्यक लागते तिचा उलगडा केला आहे आणि तदनुषंगानें पुढें जगताची उत्क्रांति अनशनापासून साशनांतून विज्ञानांतील ब्रह्मानंदापर्यंत विस्तारानें वर्णिली आहे. दुसऱ्या पर्यायांत छां० उपनिषदानें मुख्यतः त्या व्यक्तभावसंपन्न सत्यस्वरूप 'एकमेवा-द्वितीयं' आत्म्यापासून पुढील नानागुणरूपात्मक व्यक्त जगता-चा पसारा चालण्यास जी परिस्थिति आवश्यक असते तिचें दिग्दर्शन केलें आहे आणि तदनुषंगानें पुढें त्या जगतांतील नानात्वाला व व्यक्तत्वाला कारणीभूत जें 'त्रिवृत' त्याचें लक्षण सांगितलें आहे. म्हणून तै० उपनिषदांत 'सत्यंज्ञानमनन्तं ब्रह्म'

असें आरंभीं आत्म्याचें सत्य, ज्ञान व अनंत ब्रह्मस्वरूप दर्शवून उत्क्रांतीची सुरवात 'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः। आकाशाद्वायुः। वायोरग्निः। अग्नेरापः। अद्भ्यः पृथिवी। पृथिव्या ओषधयः। ओषधीभ्योऽन्नम्। अन्नात्पुरुषः। इत्यादि प्रकारें त्या आत्म्यापासून मूळ आकाशांत केली आणि तेथून पुढें वायु, अग्नि, पाणी व पृथिवी या पंचमहाभूतांतून पृथ्वीवरील वनस्पति-वर्ग, नंतर प्राणिवर्ग व शेवटीं मानववर्ग येथपर्यंत आणून पोंच-विली. तर छां० उपनिषदांत 'सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवा-द्वितीयम्'— मूळारंभीं हें केवळ एक व अद्वितीय सत् होतें असें सांगून पुढें 'तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति तत् तेजोऽसृजत। तत्तेज ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति तदपोऽसृजत।......ता आप ऐक्षन्त बह्व्यः स्याम प्रजायेमहीति ता अन्नमसृजन्त।'— त्यानें पाहिलें आपण बहु व्हावें, प्रजायमान व्हावें म्हणून त्यानें तेज निर्माण केलें; त्या तेजानें पाहिलें आपण बहु व्हावें, प्रजायमान व्हावें म्हणून त्यानें पाणी निर्माण केलें; त्या पाण्यांनीं पाहिलें, आपण बहु व्हावें, प्रजायमान व्हावें म्हणून त्यांनीं अन्न निर्माण केलें, इत्यादि प्रकारें त्या सतानें एकापुढें एक तेज, पाणी आणि अन्न या तीन प्रजा निर्माण करून त्या त्रिवृतांत संपूर्ण जगताला नामरूपांच्या ठिकाणीं अभिव्यक्तता आणली असें प्रतिपादन केलें आहे.

मूळारंभीं असतांतून सत् झालें. म्हणजे आत्मा अव्यक्तभावां-तून व्यक्तभावांत आला. या व्यक्तभावाला कारणीभूत आकाश-तत्त्व आहे. आ = समंतात् काशणारें = उजेड पाडणारें तें आकाश. यांतील मूळ धातु 'काश्' याला 'आ' हा उपसर्ग लागून सदर शब्द बनला आहे. काश् = (१) चकाकणें To shine, (२) स्फुट होणें To become Visible. असा काश सर्व बाजूंनीं सर्वत्र स्फुटता पावला तेव्हां त्यांत च आत्मा प्रकट

झाला. हें च त्याचें व्यक्त होणें. काशाच्या म्हणजे उजेडाच्या अभावीं अंधारांत वस्तूला व्यक्तत्व नाहीं हें उघड आहे. तीं च व्यक्ताची अव्यक्त किंवा सताची असत् स्थिति होय. अशा अव्यक्तावर जेव्हां सर्व बाजूंनीं प्र'काश' म्हणजे प्रखर उजेड पडतो तेव्हां तो व्यक्त-सद्भाव पावतो. परंतु हा काश तरी त्याच्यावांचून दुसरीकडून कोठून येणार ? म्हणून तें त्याचें च कार्य आहे. त्याला च 'सुकृत' म्हटलें आहे. परंतु हें सुकृत कसें सिद्ध झालें ? त्याला कारण काय घडलें ? त्यांतून काश किंवा तेज कसें विनटलें ? या हि प्रश्नांचीं उत्तरें तै० उपनिषदांत देण्यांत आलीं आहेत, आणि त्याबरोबर च यद्यपि 'मुळारंभीं असतापासून सत् झालें' असें म्हणण्यांत आलें तथापि तें 'असत्' जगताला सत् मानल्याकारणानें केवळ द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें तदभावरूप सापेक्ष शब्दानें ध्वनित केलें इतकें च. बाकी तें शुद्ध निरपेक्ष असद्रूप नसून सद्रूप आहे असें अन्यत्र प्रसंगानुसार अनेकवार दर्शविलें आहे. फार काय ? पण तें 'असत्' ब्रह्मस्वरूप असल्यामुळें त्याला अज्ञानानें जो कोणी खरोखर असत्=नाहीं असें मानतो तो स्वतः असत् = खोटा म्हणून वाईट ठरतो. परंतु जो तें ब्रह्म आहे असें यथार्थ जाणतो तो सत् = खरा म्हणून चांगला समजला जातो—'असन्नेव स भवति। असद्ब्रह्मेति वेद चेत् ।। अस्ति ब्रह्मेति चेद्वेद। सन्तमेनं ततो विदुः ।।'—असें त्याच्या अस्तित्वाबद्दल स्पष्ट विधान करून नंतर त्यानें आपणास अव्यक्तास्थितींतून व्यक्त स्थितींत कां आणलें व कसें आणलें याबद्दल पुढीलप्रमाणें सोपपत्तिक विवरण केलें आहे:—'सोऽकामयत। बहु स्यां प्रजायेयेति। स तपोऽतप्यत। स तपस्तप्त्वा। इदꣳ सर्वमसृजत। यदिदं किंच। तत्सृष्ट्वा। तदेवानुप्राविशत्। तदनुप्रविश्य। सच्च त्यच्चाभवत्। निरुक्तं चानिरुक्तं च। निलयनं चानिलयनं च। विज्ञानं चाविज्ञानं च। सत्यं

नमृत्युरासीदमृतंनतर्हि चानृतंच सत्यमभवत्। यदिदं किंच। तत्सत्यमित्याचक्षते।' = त्यानें इच्छा केली कीं आपण बहु व्हावें, प्रजायमान व्हावें. म्हणून तो तप तपला. त्यानें तप तपून हें सर्व सृजन केलें. जें हें सर्व कांहीं आहे तें सृजन करून त्यांत च तो अनुप्रवेश करता झाला. अनुप्रवेश करून तो सत् आणि त्यत् बनला. खरोखर तो च निरुक्त आणि अनिरुक्त, निलयन आणि अनिलयन, विज्ञान आणि अविज्ञान, सत्य आणि अनृत झाला. जें हें सर्व कांहीं आहे तें सत्य आहे असें समजतात.

जें खरोखर 'असत्' हि नव्हतें व 'सत्' हि नव्हतें त्या ब्रह्म-स्वरूप असतानें आपणास सत् करून घेतलें. कां ? तर त्यास वाटलें आपण एकटें च एक आहोंत तें अनेक व्हावें. अनेक होणें म्हणजे प्रजावान् होणें व प्रजावान् होणें म्हणजे प्रजा संपादन करणें. प्रजा=प्रकर्षानें जन्म; प्रकृष्ट जन्म. हा जन्मप्रकर्ष कोणाचा ? तर आपला च स्वतःचा. म्हणून 'आत्मावै पुत्र नामासि' ही श्रुति आहे. हें आपलें च आपण जन्मून घेणें म्हणजे अव्यक्त भावांतून व्यक्त भावांत येणें व एकत्वांतून अनेकत्वांत उतरणें. पण अशी प्रजा 'सहयज्ञ' असते असें गीतेंत म्हटलें असून तेथें च पुढें यज्ञानें जी प्रसूति होते, प्रसूतींत वृद्धि घडते व वृद्धींत इष्टकामसिद्धि मिळते ती च प्रजा असें पर्यायानें सुचविलें आहे. येथें प्रजा निर्माण करण्याकरितां तो तप तपला असें म्हटलें आहे. हें तप तपणें म्हणजे शरीराला बैठ्या स्थितींतून उठवून गतिमान् करणें. अशा गतींत एका बाजूनें उष्णता उत्पन्न होऊन तेज उमटतें व दुसऱ्या बाजूनें शरीराला कष्ट होऊन स्वेदधारा वाहूं लागतात. कष्टांत यज्ञ घडतो व तेजांत बलसिद्धि होते. पुनः ज्याअर्थी हें तेज सर्व बाजूंनीं विराजमान होतें त्याअर्थी तें च 'आकाश' बनतें व त्या आकाशांत मूळ अव्यक्ताला व्यक्तिभाव प्राप्त होतो. म्हणून च त्या आत्म्यापासून प्रथमतः आकाश उत्पन्न झालें—'तस्माद्वा

एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः' असें म्हटलें आहे. कारण आकाश हें च अव्यक्ताला व्यक्त करण्याचें एकमेव साधन आहे. म्हणून आकाशाचें महत्त्व इतकें आहे कीं, वेदान्तांत ब्रह्माला 'आकाशवत् सर्वगतोऽसि नित्यं' असा आकाशाचा दृष्टान्त देतात. तैत्तिरीय ब्राह्मणांत 'लोकोऽसि। स्वर्गोऽसि। अनन्तोऽसि। अपारोऽसि। अक्षितोऽसि। अक्षय्योऽसि।'—तूं लोक आहेस, स्वर्ग आहेस, अनंत आहेस, अपार आहेस, अक्षित आहेस, अक्षय्य आहेस या प्रकारें त्याचें वर्णन केलें आहे. छांदोग्योपनिषदांत तर त्याला जगताचें आश्रयस्थान म्हणून परमात्मपदाला पोंचविलें आहे:—'अस्य लोकस्य का गतिरित्याकाश इति होवाच सर्वाणिह वा इमानि भूतान्याकाशादेव समुत्पद्यन्त आकाशं प्रत्यस्तं यन्त्याकाशो ह्येवैभ्यो ज्यायानाकाशः परायणम्'—या लोकाची गति काय तर आकाश म्हणून म्हटली आहे. खरोखर हीं सर्व भूतमात्रें आकाशापासून च समुत्पन्न होतात व आकाशाप्रत अस्त पावतात. कारण ह्या सर्वांपेक्षां आकाश हें च ज्येष्ठ आहे. आकाश हें च 'परायण' आहे म्हणजे सर्वांचें आश्रयस्थान आहे. अर्थात् तें सर्वांचें मूळ आत्मस्वरूप परंधाम आहे. हा आकाशपरायण आत्मा म्हणजे दृश्य, निर्देश्य, व्यक्त अतएव सद्भावरूप आत्मा होय.

आतां हा आत्मा आपण प्रजा प्रसवून बहु व्हावें या कामनेनें जें तप तपला त्या तपाचें फल हीं संपूर्ण विसृष्टि होय. हें च त्याचें सुकृत. हें यज्ञरूप आहे. म्हणून या सुकृतांत प्रजा त्याच्यापासून 'सृजन' पावल्या असें म्हटलें आहे तें अन्वर्थक आहे. कारण सृजनाकरितां यज्ञांतील विसर्जन अवश्य लागतें. अशा ह्या तपोमय व यज्ञरूप सुकृतांत तो प्रथम असतांतून सद्भावांत आला म्हणजे अनात्मत्वांतून आत्मभाव पावला. हा मूळ व्यक्त आत्मा एक च एक होता, पण तो आपल्या प्रजावृद्धींत अनेकता पावला आणि येथें च त्याच्या सर्व कामना सफल झाल्या. असें प्रजेंतील

वर्धन किंवा वर्धनांतील प्रजा म्हणजे आकाशापासून वायु, वायूपासून अग्नि, अग्नीपासून पाणी, पाण्यापासून पृथ्वी, पृथ्वीपासून ओषधि, ओषधींपासून अन्न व अन्नापासून पुरुष असे जगदुत्क्रांतीच्या ओघांतील एकापुढें एक क्रमपर्याय होत. येथें जगताच्या साशनानशन द्विविध सृष्टींतील रूपोत्क्रांतीचे सर्व टप्पे दर्शविले आहेत. अनशन सृष्टीची उत्क्रांति आकाशापासून पृथ्वीपर्यंत पंचमहाभूतांत आहे. साशन सृष्टीची उत्क्रांति तेथून पुढें ओषधि, अन्न व पुरुष या तीन पर्यायांत पूर्णतेला गेली आहे. ओषधि म्हणजे वनस्पतिवर्ग, अन्न म्हणजे प्राणीवर्ग व पुरुष म्हणजे मानववर्ग होय. अन्न शब्दाची व्याख्या तै० उपनिषदांत 'अद्यते अत्ति च भूतानि तस्मादन्नं तदुच्यते'—जें भूतांना खातें व भूतांकडून खाल्लें जातें तें अन्न अशी केली आहे. अर्थात् अशा द्विविधार्थी अन्न शब्दानें केवळ प्राणिवर्ग निर्दिष्ट होतो हें उघड आहे. अशा प्राणिवर्गांत अंतिमस्थानीं मानवदेहाचे ठिकाणीं जगतांतील रूपोत्क्रांतीची परिसमाप्ति आहे. येथपर्यंत सच्चिदानंदस्वरूप ब्रह्माच्या पहिल्या सत् व चित् या दोन रूपांचा विकास पूर्ण होतो व तेथून पुढें त्याच्या तिसऱ्या आनंदरूपाचा विकास केवळ एका मानवदेहांत जी गुणोत्क्रांति चालते तींत प्राण, मन, विज्ञान आणि आनंद या चार उपर्युपरि उच्चोच्च पर्यायांत मिळून सिद्धीस जातो. हे चारी पर्याय तै० उपनिषदांतील सदर उत्क्रांतिवर्णनांत समग्र विशद करण्यांत आले आहेत आणि त्यांत च आत्म्याच्या सुकृताचें परमफल ब्रह्माचे ठिकाणीं निदर्शित झालें आहे.

या प्रकारें जगदुत्क्रांतीच्या मूलस्थानीं जें एकमेवाद्वितीयं तो आत्मा व अंतिमस्थानीं जें एकमेवाद्वितीयं तें ब्रह्म होय. हें ब्रह्म आत्म्याच्या सुकृताचें फल म्हटलें म्हणजे तेथें च आत्म्याची जगताच्या द्वारें यज्ञांत प्रसूति आहे, प्रसूतींत वृद्धि आहे, वृद्धींत इष्टकामासिद्धि आहे व इष्टकामासिद्धींत प्रजापूर्ति आहे. पुनः

यज्ञांत जे कष्ट आहेत तें तप, व तपांत प्रजेच्या ठिकाणीं जो आत्मत्याग आहे तो यज्ञ होय. हा यज्ञ प्रथम दानरूप आहे आणि नंतर संगतिकरणात्मक आहे. स्वतःचें बल प्रजेच्या ठायीं समर्पण करणें हें दान. म्हणून च ज्या बलानें त्यानें स्वतःपासून आकाश सृजन केलें त्या च बलानें पुढें आकाशानें वायु, वायूनें अग्नि, अग्नीनें पाणी व पाण्यानें पृथ्वी सृजन करून हें जगद्विसृष्टीचें कार्य पूर्णतेला नेलें. असें हें जगतांत सर्वत्र यज्ञरूप तप भरून राहिलें असल्याकारणानें हा सृष्टीचा संपूर्ण पसारा बिनबोभाट चालला असून त्यांत ब्रह्माला अढळ प्रतिष्ठा मिळाली आहे. आत्मा हा एका बाजूनें जगताच्या बाहेर आहे म्हणून तो एक आहे. तर ब्रह्म हें दुसऱ्या बाजूनें जगताच्या बाहेर आहे म्हणून तें हि एक आहे. जगत् नानाविध आहे. त्यांतील नानात्व द्वंद्वमय आहे व द्वंद्व हें दोन परस्परविरुद्ध सापेक्ष कोटींना धारण करून चालणारें आहे. अर्थात् आत्म्यानें तप तपून हें सर्व निर्माण केलें म्हणजे द्वंद्वमय जगत् निर्माण केलें व त्यांत त्यानें अनुप्रवेशन केलें म्हणजे आपल्या च प्रजेच्या ठिकाणीं आपल्या आत्मभावाचें विसर्जन केलें. म्हणून तो आतां जगताच्या नानात्वांत एक राहिला नाहीं तर विभाग पावून दोन दोन झाला,—सत् झाला व त्यत् झाला, निरुक्त झाला व अनिरुक्त झाला, निलयन झाला व अनिलयन झाला, विज्ञान झाला व अविज्ञान झाला, सत्य झाला व अनृत झाला; खरोखर च तो हें असें द्वंद्वत्व पावला. सत् म्हणजे असणारा व त्यत् म्हणजे त्यागणारा. हें त्याचें सत्त्व किंवा अस्तित्व जगताला धरून जगताच्या आंत आहे तर त्यत्त्व जगताच्या बाहेर आहे. म्हणून त्यताच्या भावानें त्याला 'असत्' म्हणण्यांत येतें. हा 'सत्' झाला म्हणून 'निरुक्त'=शब्दानें निर्दिष्ट होण्याच्या योग्यतेचा झाला, 'निलयन'=स्थानानें निर्दिष्ट होण्याची योग्यता पावला व 'विज्ञान'

=ज्ञानानें जाणण्याच्या स्थितींत आला. अर्थात् 'सत्'च्या बाहेर 'त्यत्' अवस्थेंत साहजिक च तो 'अनिरुक्त'=शब्दातीत, 'अनिलयन'=स्थानातीत व 'अविज्ञान'=ज्ञानातीत दिसला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. याप्रमाणें हें द्वंद्वमय जगत् त्या आत्म्यानें तप तपून सृजन केलें आहे. ती त्याची यज्ञानें वृद्धिंगत झालेली प्रजा आहे. तींत नानात्व आहे. पण यज्ञानें पुनरपि त्या प्रजांत संगतिकरण असून त्या संगतिकरणांत अंतिम एका मानवदेहाचे ठायीं विज्ञानाकाशांत जी ब्रह्मसिद्धि आहे तींत च त्या आत्म्याच्या सुकृतरसाचा आनंदानुभव घेण्याची पात्रता आहे. सारांश, जगदुत्क्रान्तीचे आरंभीं मूळ एक च एक आत्म्याला आपण प्रजेमध्यें बहु व्हावें अशी प्रथम इच्छा होते. नंतर त्या इच्छेनें तो तप करतो. त्या तपानें त्याचे हातून सुकृत घडतें. त्या सुकृतानें आकाश, तेज आणि पाणी ही अवस्थात्रयी निर्माण होते. आकाशांत तो अव्यक्ततेंतून व्यक्तता पावतो, तेजांत एकत्वांतून नानात्व संपादतो व पाण्यांत अगतिमत्वांतून पूर्ण गतिमत्वाला प्राप्त होतो.

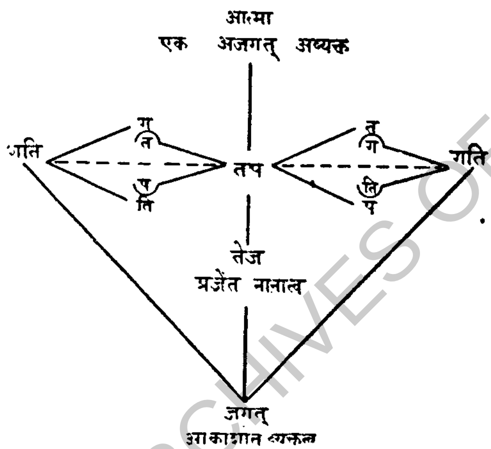
आतां ज्याप्रमाणें तै० उपनिषदांत 'असद्वा इदमग्र आसीत्' असें एका ठिकाणीं विधान करून दुसऱ्या ठिकाणीं तें 'असत्' सद्रूप आहे असें म्हटलें आहे त्याचप्रमाणें छां० उपनिषदांत 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' असें विधान करून पुनः तें 'सत्' असद्रूप आहे असें सांगण्यांत आलें आहे; जसें—'असदेवेदमग्र आसीत्। तत् सदासीत्। तत्समभवत्। तदांडं निरवर्तत। इ०'= मूळारंभीं हें केवळ असत् होतें. तें सत् होतें. तें प्रस्फुट झालें. त्यानें अंडें बाहेर टाकलें.—त्यानें जें अंडें बाहेर टाकलें तें ब्रह्माण्ड. तें गतिमान् असल्यामुळें तें च हें जगत् होय. नासदीयसूक्तांत 'तदानीं' म्हणजे प्राग्जगत्कालीं 'असत्' हि नव्हतें व 'सत्' हि नव्हतें असें म्हटलें. पुढें तै० उपनिषदांत तें 'असत्' होतें व

त्यापासून 'सत्' झालें असें कल्पिलें. नंतर छां० उपनिषदांत असतापासून सत् कसें होईल अशी शंका घेऊन तें सत् च होतें असें प्रतिपादिलें. आतां पुनः वरीलप्रमाणें त्या च उपनिषदांत 'तें असत् होतें व सत् होतें' असा त्याचा द्वंद्वाला धारण करून असणारा निर्द्वंद्वभाव स्पष्ट दर्शविला आहे. यावरून उघड च ठरतें कीं, केवळ जगताच्या अभावरूपानें त्याला 'असत्' म्हणावयाचें; बाकी तें आपल्या स्वतःच्या भावरूपानें 'सत्' आहे. असें सत् मूळारंभीं 'एकमेवाद्वितीयं' होतें,—'सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं ।'—त्यानें पाहिलें आपण अनेक व्हावें व त्याकरितां प्रजा सृजन करावी,—'तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति ।'—म्हणून त्यानें प्रथम तेजाचें सृजन केलें,—'तत्तेजोऽसृजत ।'—अर्थात् तो त्या प्रजारूप तेजांत च आपल्याला जी पाहिजे होती ती अनेकता पावला. मागें त्या अव्यक्ताला आपण व्यक्त व्हावें अशी जेव्हां इच्छा झाली तेव्हां त्यानें आकाश निर्माण केलें म्हणून सांगितलें,—'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः'—कारण आकाश ही अव्यक्ताला व्यक्तांत आणणारी साधकस्थिति आहे. तसें च आतां येथें त्या 'एकमेवाद्वितीयं'ला जेव्हां बहु व्हावें अशी इच्छा झाली तेव्हां त्यानें तेज निर्माण केलें म्हणून म्हटलें आहे. कारण तेज ही एकाला अनेक करण्याची साधकस्थिति आहे. तेजस् हा शब्द तिज् धातूपासून बनला आहे. तिज्=(१) सहन करणें; धैर्यानें कष्ट सोसणें; स्वेच्छापूर्वक कष्ट सहन करणें; कर्मांतील दुःख सोसण्यास सुखानें प्रवृत होणें; तपश्चर्या करणें; To will to suffer इ०; त्यापासून (२) गतीचा प्रकर्ष करून उष्णता संपादणें; तीक्ष्णता आणणें; दीप्तिमान् होणें; प्रभा प्रसवणें; आकाश व प्रकाश निर्माण करणें इ०. तेजाला मूळ कारण आत्म्याच्या अन्तःकरणांतील प्रजेमध्यें बहु होण्याची उत्कट इच्छा होय. पण त्याकरितां आत्मयज्ञ जरूर

आहे. अर्थात् त्यांतील कष्ट सुखानें सहन करण्याची तयारी आहे. हें च तप. हें तप कामनेनें तपण्यांत गतीचा प्रकर्ष आहे. गतींत उजेड आणि उष्णता आहे. उजेडांत आकाश व उष्णतेंत तेज आहे. आकाशांत व्यक्तत्व व तेजांत नानात्व आहे. व्यक्तत्वांत उत्क्रांतिसिद्धि व नानात्वांत प्रजावृद्धि आहे. म्हणून उत्क्रांतीच्या अनुषंगानें आकाश, वायु, अग्नि, आप व पृथिवी हें पंचीकरण आहे व प्रजावर्धनाच्या अनुषंगानें तेज, आप व अन्न हें त्रिवृत्करण आहे.

'सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेय' (तै० उ०)—'तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय' (छां० उ०)—त्यानें 'पाहिलें' म्हणजे च 'कामना केली' कीं आपण बहु व्हावें व त्याकरितां प्रजा निर्माण करावी. म्हणून तो तप तपला—'स तपोऽतप्यत।' हें त्याचें तप स्वकामनेनें असल्यामुळें त्यांतील कष्ट त्यानें सुखानें सहन केले. असें तप तपून त्यानें हें सर्व जें जें कांहीं आहे तें सृजन केलें—'स तपस्तप्त्वा इद ँ सर्वमसृजत यदिदं किं च।' हें जें सर्व तें जगत् होय. त्याची सुरवात गतींत आहे व गतीची सुरवात तपांत आहे. तपांत एका बाजूनें आकाशाची स्फुटता आहे व दुसऱ्या बाजूनें तेजाचें प्रकटीकरण आहे. आकाश त्याच्यापासून उद्भव पावलें —'तस्माद्वा एतस्मादाकाशः संभूतः।'; परंतु तेज त्यानें निर्माण केलें—'तत्तेजोऽसृजत।' आकाशांत अव्यक्ताला व्यक्तत्व आलें व तेजांत एकाला अनेकत्व प्राप्त झालें. या प्रकारें मूळ एक, अजगत् व अव्यक्त असा असद्रूप वा सद्रूप जो आत्मा त्यानें जें तप आरंभिलें त्यांत तो गतिमान् झाला व जगद्भाव पावला; आणि उलट तो जो गतिमान् झाला व जगद्भाव पावला त्यांत च त्याचें सर्व तप घडलें व त्याची कामना अंतिम एक, अजगत् व अव्यक्त अशा ब्रह्मरूप प्रजेच्या ठिकाणीं पूर्णपणें सफलता पावली. तथापि मध्यंतरीं जगतांत तो आपल्या गतीच्या अनुरोधानें आकाशाच्या

द्वारें जसा अव्यक्तांतून व्यक्तभावांत आला तसा च तपाच्या अनुरोधानें तेजाच्या द्वारें एकांतून अनेकत्वांत वृद्धिंगत होत गेला. या त्याच्या सर्व स्थित्यंतरांचा परस्परसंबंध पुढील आकृतीवरून एकदम चांगला निदर्शनास येईल:—

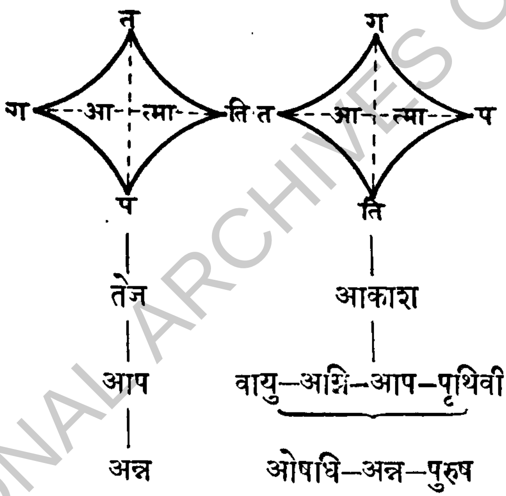


गतीचा परिणाम जगत्, जगताचें कार्य आकाश व आकाशाचा भाव व्यक्तत्व म्हटलें तर तपाचा परिणाम तेज, तेजाचें कार्य प्रजा व प्रजेचा भाव नानात्व होय. तथापि गतीची पूर्णता जगतांत च आहे व त्याला साधन तप आहे. पण तपाची पूर्णता जगताच्या बाहेर ब्रह्मांत असून त्याला साधन जगत् आहे. आत्मा गतिमान् होऊन जें तप तपला त्यापासून तेज, आप व अन्न अशा एकापुढें एक प्रजा सृजन पावल्या व त्या तिहींचें जें त्रिवृत बनलें त्या त्रिवृतानें जगतांतील यच्चयावत् भूतमात्रें व्यापिलीं जाऊन त्यांना नामरूप प्राप्त झालें अशी छां० उपनिषदांत त्रिवृताची उपपत्ति देऊन त्याचें कार्य दर्शविलें आहे. पुनः आत्मा तप तपण्यांत जो गतिमान् झाला त्यांत त्याचेपासून प्रथम आकाश उद्भव पावलें आणि नंतर पुढें आकाशापासून

वायु, वायूपासून अग्नि, अग्नीपासून आप, आपापासून पृथिवी, पृथिवीपासून ओषधि, ओषधीपासून अन्न व अन्नापासून पुरुष निर्माण झाला अशी तै० उपनिषदांत जगतांतील संपूर्ण साशनानशन सृष्टीची रूपोत्क्रांति दर्शविली आहे. या दोहोंचें विशदीकरण पुढील आकृतिद्वयावरून स्पष्ट होईल.—

आकृति १ — आत्म्याच्या तपाचा परिणाम

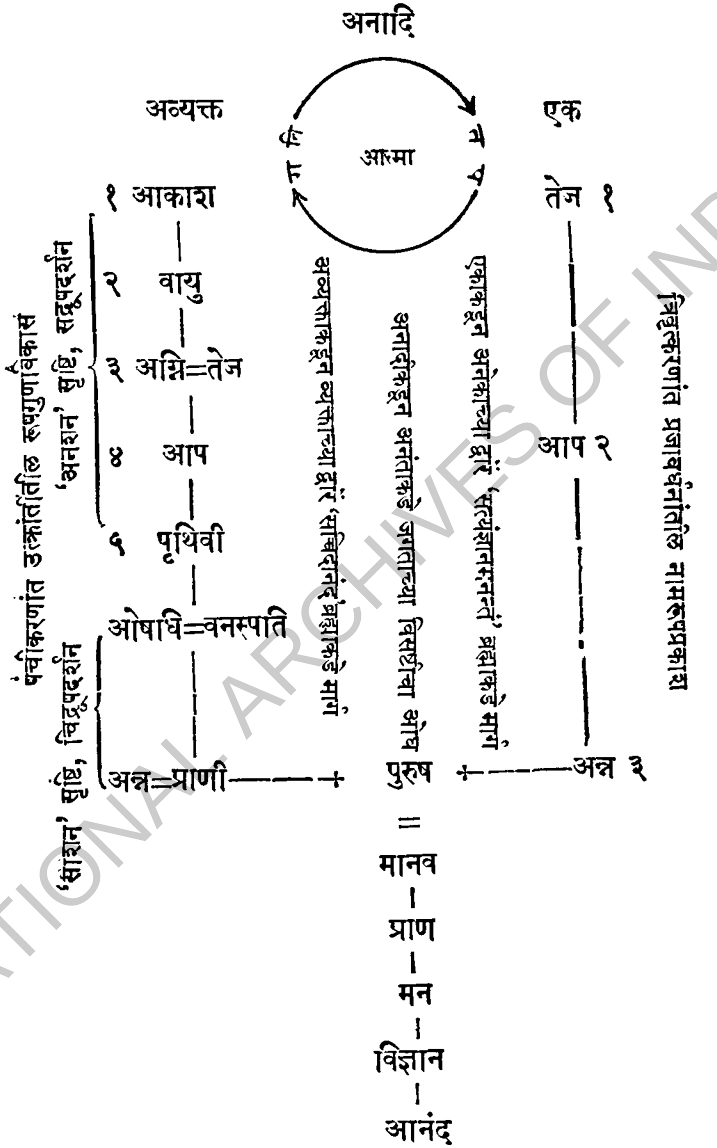
आकृति २ — आत्म्याच्या गतीचा परिणाम



आत्म्याच्या गतींत मूळ आकाशाची संभूति आहे व आकाशापासून पृथ्वीपर्यंत जीं पांच तत्त्वें आहेत त्यांच्या पंचीकरणांत पृथ्वीतलावर पुढील जीवसृष्टीची उत्क्रांति आहे. या उत्क्रांतींत उत्तरोत्तर गुणविकासाबरोबर क्रियाप्रकर्ष आहे व क्रियाप्रकर्षाबरोबर नवीन नवीन उच्चोच्च रूपांची उत्पत्ति आहे. त्यांत प्रथमतः मुख्य दोन वर्ग आहेत: (१) वनस्पतिवर्ग व (२) प्राणीवर्ग. हे दोन्ही वर्ग जीवशरीरवान् (Organic) आहेत. पण त्यांच्या

जीवनक्रियेंत पुष्कळ फरक आहे. हे दोन्ही परस्परावलंबी असून परस्परांना अनेक प्रकारें उपकारक आहेत. तथापि पुढिलांना जितका मागच्यांचा उपयोग आहे तितका मागच्यांना पुढिलांचा नाहीं. म्हणून प्रत्येक पुढील कोटीला मागील कोटी अन्नरूप म्हटली आहे. उदाहरणार्थ; वनस्पतींचें अन्न साक्षात् पृथ्वी, आप व तेज आहे तर प्राण्यांचें अन्न वनस्पति आहे. प्राणिवर्गात दोन भेद आहेत,—(१) एकपिंडात्मक निकृष्ट निरवयव व निरींद्रिय जीवशरीरें, व (२) अनेकपिंडात्मक प्रकृष्ट सावयव व सेंद्रिय जीवशरीरें. ह्या दुसऱ्या कोटींत सर्वोच्चस्थानीं मानवदेहाची गणना आहे. म्हणून येथें ओषधि म्हणजे वनस्पति, अन्न म्हणजे प्राणी, व पुरुष म्हणजे मानव होय. मानवाचे देहांत बाह्यरूपोत्क्रांतीची परिसमाप्ति आहे. कारण येथें च आत्मानात्मविचाराचें इंद्रिय जो महामस्तिष्काचा पुरोर्ध्वभाग (Phronema) त्याच्या विकासाची पूर्णता आहे. तेथून पुढें एका मानवदेहांत च प्राण, मन, विज्ञान व आनंद यांत गुणोत्क्रांति चालून अखेर विज्ञानाकाशांतील ब्रह्मानंदांत आत्म्याच्या सुकृताचें परमफल आहे. ही पंचीकरणात्मक जगदुत्क्रांतीची व्यवस्था तै० उपनिषदांत दर्शविली आहे. तें पंचीकरण आत्म्याच्या गतीचा परिणाम आहे व त्या गतींत उत्क्रांतिसिद्धि आहे. तथापि आत्म्याला गति त्याच्या तपांत आहे आणि त्या तपांत च तेज, आप व अन्न ह्या तीन प्रजा एकापुढें एक सृजन पावल्या आहेत. म्हणून त्यांच्यां त्रिवृत्करणांत हें संपूर्ण जगत् नामरूपाला आलें आहे असें छां० उपनिषदांत यथार्थ म्हटलें आहे. सारांश, पंचीकरणाचें कार्य निराळें व त्रिवृत्करणाचें कार्य निराळें. एक आत्म्याच्या गतीपासून चालू लागतें तर दुसरें त्याच्या तपापासून उदय पावतें. तुलनेकरितां दोहोंचीं समांतर रूपें त्यांच्या विशिष्ट उत्पत्तिस्थानांना धरून पुढील आकृतींत दर्शविलीं आहेतः—

नमृत्युरासीदमृतंनतर्हि



अनादि

अव्यक्त **आत्मा** एक

आकाश, वायु, अग्नि, आप, पृथिवी, ओषधि अन्न, पुरुष

प्राण

|

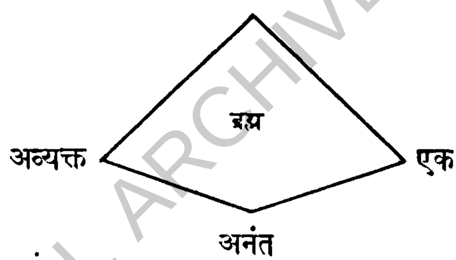
मन

|

विज्ञान

|

आनंद



मूळ आत्मा अनादि, अव्यक्त व एक आहे. त्याला इच्छा झाली, आपण अनेकांत व्यक्त किंवा व्यक्तांत अनेक व्हावें. म्हणून त्यानें तप तपलें. त्यांत गति सुरू झाली. तें च जगत्. त्याची सुरुवात आकाशांत आहे. आकाशांत अव्यक्ताला व्यक्तता आली व मूळ पंचमहाभूतांचा क्रमानें विकास झाला. ती अनशन, अचेतन, किंवा अजीव सृष्टि होय. या सृष्टींत त्या आत्म्याच्या सत्, चित् व आनंद या तीन रूपांपैकीं पहिल्या सद्रूपाला स्फुटता आली. अनशनसृष्टींतून पुढें पंचीकरणानें पृथ्वीतलावर प्रथम ओषधि म्हणजे वनस्पतिवर्ग निर्माण झाला. ओषधीपासून अन्न

म्हणजे प्राणीवर्ग उदय पावला. प्राण्यांत निरनिराळ्या जातींच्या द्वारें रूपगुणविकास होऊन शेवटीं पुरुष म्हणजे मानवदेहरूप सिद्ध झालें. ही साशन, सचेतन किंवा जीवसृष्टि होय. या सृष्टींत आत्म्याच्या चिद्रूपाला स्फुटता आली. येथें जगदुत्क्रांतींतील एका बाह्य रूपोत्क्रांतीचा भाग समाप्त झाला व तेथून पुढें मानवदेहांत अन्तर्गुणोत्क्रांति सुरू झाली. हे गुण म्हणजे आत्म्याचे ब्रह्मगुण. ते प्राण, मन व विज्ञान यांत जेव्हां पूर्णतेला गेले तेव्हां तेथें च आत्म्याचें शेवटचें जें आनंदरूप त्याला स्फुटता आली. येथें त्याच्या सुकृताचें परमफल त्याला मिळालें. सुकृत म्हणजे प्रजेंत आत्मवृद्धि. ही प्रजावृद्धि त्या आत्म्याच्या तपापासून जें तेज विनटलें त्या तेजमार्गावर त्रिवृत्करणांत घडून आली. येथें त्या एकांत नानानामरूपांच्या द्वारें अनेकत्व सिद्ध झालें. त्या अनेकत्वाचें पर्यवसान अनंत होय. हें जें अनंत तें च ब्रह्म. तीं आत्म्याची वृद्धि, त्याची प्रजा, त्याच्या सुकृताचें सार, त्याच्या यज्ञाची सांगता, त्याच्या तपाची पूर्णता, त्याच्या कामनेची सफलता होय. अर्थात् येथें च त्याला निरतिशय सुखाचें परमपद मिळालें; येथें च त्याला नित्य, चिर व शाश्वत आनंद प्राप्त झाला. जो आत्मानंद तो च ब्रह्मानंद. कारण बीज व फल एक च. आत्मा हें बीज. ब्रह्म हें फल. बीजांत फलाची गुणोपपन्नता (potentiality) आहे. फलांत बीजाची कार्यसंपन्नता (actuality) आहे. दोन्ही 'एक', दोन्ही 'अद्वितीय', दोन्ही 'अव्यक्त'. पण स्थानपरत्वें एक 'अनादि' व दुसरें 'अनंत'. असा हा अनादि आत्म्याकडून त्याच्या गतींत व तपांत सिद्ध होणाऱ्या जगताच्या द्वारें अनंत ब्रह्माकडे विसृष्टीचा ओघ आहे. त्यांत एका बाजूनें अव्यक्ताकडून व्यक्ताकडे व पुनरपि व्यक्ताकडून अव्यक्ताकडे 'सच्चिदानन्द' ब्रह्मांत पोंचण्याचा मार्ग आहे, तर दुसऱ्या बाजूनें एकाकडून अनेकाकडे व पुनरपि अनेकाकडून

एकाकडे 'सत्यंज्ञानमनन्तं' ब्रह्मांत पोंचण्याचा मार्ग आहे. 'सत्' व 'सत्य' एक च. तथापि 'सताचा भाव' तें सत्य. तें ब्रह्माचें केवळ अस्तित्व दर्शवितें. त्याला स्फुटता अनशनसृष्टींतील जड पदार्थांच्या व्यापारांत येते. 'चित्' व 'ज्ञान' एक च. तथापि 'चिताचा भाव' तें ज्ञान. अशा ज्ञानांत ज्ञान आणि विज्ञान असे पुनः दोन भाग पडतात. त्याला स्फुटता साशनसृष्टींतील सचेतन पदार्थांच्या व्यापारांत येते. 'आनंद' व 'अनंत' एक च. तथापि 'आनंदाचा भाव' तें अनंत. त्याला स्फुटता मानवबुद्धींतील विज्ञानांत येते. 'आनंद' ही त्या प्रजासंपन्न प्रवृद्ध आत्म्याची अंतःस्थिति व 'अनंत' ही बाहिःस्थिति होय. अर्थात् येथें च अहं व इदं, Subiect व object, व्यष्टि व समष्टि, आत्मा व ब्रह्म यांची एकात्मता आहे; म्हणून हा च प्रवृद्ध आत्मा परमात्मा, ही च परमेष्ठी, हें च परब्रह्म होय.

गतींत तप आहे; तपांत गति आहे. गतींत काश आहे. तपांत तेज आहे. काशाबरोबर व्यक्तता आहे. तेजाबरोबर अनेकता आहे. पुनः काश आणि तेज एक च आहेत. तथापि त्यांत फरक हि आहे. काश हा उजेड दर्शवितो. तेज उष्णता दाखवितें. तेजांत तीक्ष्णता आहे. काशांत व्यापनता आहे. काशाचें कार्य अव्यक्त आत्म्यावर सर्व बाजूंनीं उजेड पाडून त्याला ब्रह्मांडाच्या व्यक्त स्वरूपांत आणणें. तेजाचें कार्य अपक्व ब्रह्मांडाला प्रखर उष्णतेची आच देऊन पिकविणें व त्यांतून प्रसूतीनें नानानामरूपांत प्रजावर्धन करणें. म्हणून आत्म्यानें जसें तप तपून तेज निर्माण केलें तसें च पुढें तेजानें तप तपून आप निर्माण केलें व आपानें तप तपून अन्न निर्माण केलें. यावरून

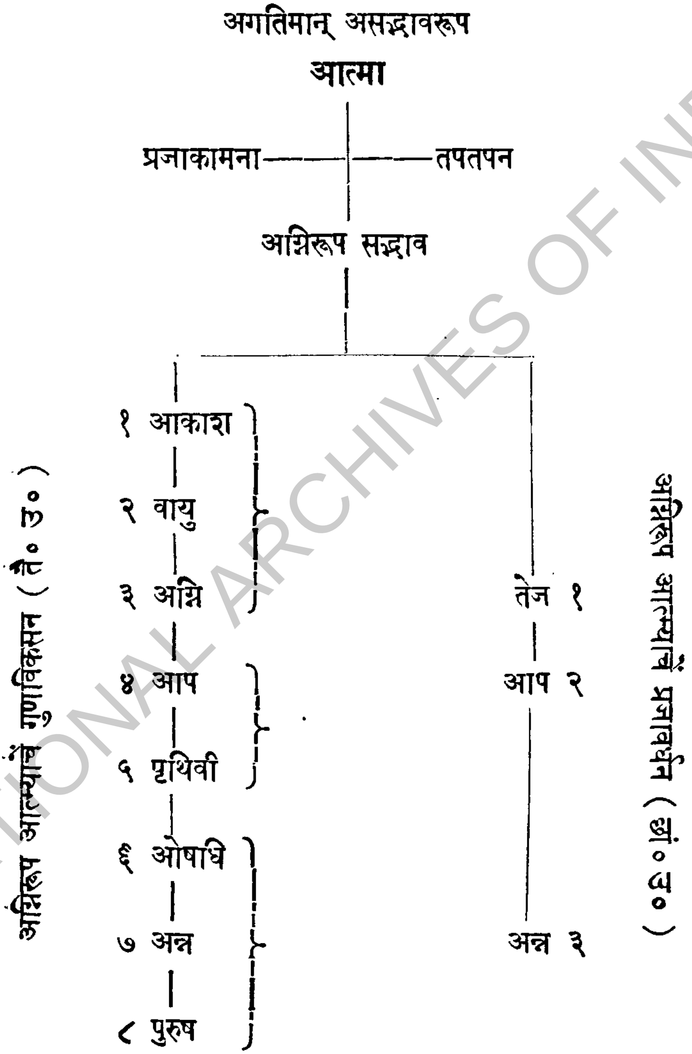
तपाचा परिणाम तेज=अग्नि (उष्णता–heat)
तेजाचा परिणाम आप=पाणी (जलता–liquidity)
आपाचा परिणाम अन्न=प्राणी (जीवता–life)

असें हें आत्म्याच्या प्रजासंततींत मूळ त्रिवृत आहे. आत्म्याच्या तपनांत एका बाजूनें तेज निघालें व दुसऱ्या बाजूनें आकाश विनटलें. पुढें आकाशांत उत्क्रांतीनें वायु सिद्ध झाला व वायूंतून अग्नि बाहेर पडला. अग्नि व तेज एक च. अग्नि हा शब्द अग् म्हणजे गमन करणें, या धातूपासून बनला आहे. त्याचा अर्थ ऊर्ध्व गमन करणारा. आत्म्याच्या तपांत तेजानें ऊर्ध्व गमन केलें म्हणून तेज हा च अग्नि. अर्थात् 'अग्नि' शब्दानें तेजांतील गतिमत्त्व निर्दिष्ट होतें, तर 'तेज' शब्दानें अग्नींतील तीक्ष्णत्व निर्देशिलें जातें. असा अग्नि हा मुख्यतः गतिमान् व तेज दीप्तिमान् आहे. तथापि दीप्ति झाली तरी ती गतींत च निर्माण होते. म्हणून अग्नि हा तेजाला कारणीभूत आहे. पुनः अग्नींत तेज उमटलें कीं, आकाशाला प्रस्फुटता येते. म्हणून अग्नि हा आकाशाला हि कारणीभूत आहे. अशा आकाशांत प्रथम तो वायुरूपानें प्रकट होतो आणि नंतर वायूमध्यें स्वस्वरूपानें उदय पावतो. म्हणून वायु आणि अग्नि एक च. हें त्यांचें एकत्व वेदांत 'मातरिश्वा' या शब्दांत ध्वनित केलें आहे. मातरिश्वा हा अग्नि आहे आणि वायु हि आहे. तथापि वायु आणि अग्नि या दोहोंत किंचित् अंतर हि आहे. वायु हा शब्द वा=वाहणें, गमन करणें, प्रसरणें (to blow, to go, to move) या धातूपासून बनला आहे. वाहणारा तो वायु. अशा वायूंत शुद्ध गति दर्शविली जाते. अग्नीचें गमन मुख्यतः ऊर्ध्वोर्ध्व आहे. वायूचें सर्व बाजूंनीं समंतात् आहे. आकाश आणि तेज यांत जें अंतर तें च वायु आणि अग्नि यांत अंतर. आकाशांतील तेज सर्व बाजूंनीं सारखें पसरलेलें असतें. पण तेजांतील काश ज्योतीच्या शिखरावर तीक्ष्ण अणकोचींत राहतो. तसें च वायूचें गमन अध आणि ऊर्ध्व सारखें च चालतें. पण अग्नीचें गमन केवळ ऊर्ध्व असतें. म्हणून वायूंतील अग्नि सर्वसामान्य व्यापनार्थानें एकदम प्रकट

होतो, तर तेजांतील अग्नि उच्चोच्च प्रजासृजनांत सतत वृद्धि पावतो. अग्नींतून पुढें आप निर्माण होतें. आप म्हणजे पाणी. अग्नींतील तेजाचा भौतिक नियम च असा आहे कीं, त्यांतून पाणी निघावें. म्हणून आत्मा जें तप तपला त्यायोगें त्याच्या अंगांतून स्वेदधारा वाहूं लागल्या अशा ब्राह्मणग्रंथांत कथा आहेत. ह्या स्वेदधारा तें च आप. म्हणून येथें त्रिवृताच्या वर्णनांत तेजाचा उल्लेख एकवचनी आहे पण अपाचा अनेकवचनी आहे तो यथायोग्य आहे—'ता आप ऐक्षन्त बह्व्यः स्याम प्रजायेमहीति ।'. तथापि अग्नि आणि आप एक च. अप किंवा आप हा शब्द आप्=मिळविणें, पोंचणें, प्रवेशणें, व्यापणें (To Obtain, to reach, to enter into, to pervade) या धातूपासून बनला आहे. अर्थात् तो गतिवाचक आहे. पण त्याची गति अग्नीच्या उलट दिशेला आहे. किंबहुना त्याचें सर्व च कार्य अग्नीच्या उलट आहे. वायु हा सर्वगामी—'वायुः सर्वत्रगो महान्'—म्हटला तर अग्नि हा केवळ ऊर्ध्वगामी आहे व आप केवळ अधोगामी आहे.

या प्रकारें तै० उपनिषदांतील पंचमहाभूतात्मक जगदुत्क्रांतीच्या विस्तारांत वायु, अग्नि आणि आप ह्या तीन एकापुढें एक तत्त्वांच्या द्वारें गतीचीं अनुक्रमें सर्वगामित्व, ऊर्ध्वगामित्व व अधोगामित्व हीं तीन उद्भूत रूपें दर्शविलीं आहेत. आकाश आणि तेज ह्या गतीच्या दोन अवस्था आहेत. पैकीं आकाश हें तत्त्व गतीच्या व्यक्तत्वाला व तेज हें प्रजेच्या प्रकर्षाला कारणीभूत आहे. तथापि तीं दोन्ही गतींत च सिद्ध होणारीं आहेत. गति नाहीं तर आकाश नाहीं व तेज नाहीं. आकाशांत गतीचें सामान्य गुणरूप प्रकट होतें. तेजांत तिचें प्रकर्षाला गेलेलें विशिष्ट जातिरूप प्रत्ययास येतें. म्हणून तै० उपनिषदांत आकाशाच्या अनुषंगानें उत्क्रांतींत परिस्फुट होणारे सर्व च क्रमपर्याय ओळीनें दर्शविले आहेत· तर छां० उपनिषदांत तेजाच्या अनुषंगानें नवीन

प्रजासृष्टीला कारणीभूत तेवढे च पर्याय घेतले आहेत. त्या दोहोंचा मेळ पुढीलप्रमाणें त्यांना समांतर ठेवून चांगला घालतां येतो.



मूळ अगतिमान् अतएव असद्रूप आत्म्याला प्रजाकामना झाली. त्याबरोबर त्यानें तप तपलें. त्यांत तो गतिमान् झाला. जो गतिमान् झाला तें च त्याचें अग्निरूप. तें च सद्रूप. त्या अग्निरूपांतून जेव्हां आकाशाची स्फुटता झाली तेव्हां त्याला व्यक्तत्व आलें. तें च जगत्. पुनः त्या अग्निरूपांतून जेव्हां तेजाची प्रसूति झाली तेव्हां त्याला नानात्व आलें. ती च प्रजा. जगतांतील जगद्भाव सर्वगामी वायु, ऊर्ध्वगामी अग्नि व अधोगामी आप या त्रयींत पूर्णतेला गेला; तर प्रजेंतील प्रजाभाव तेज, आप व अन्न या त्रयींत पूर्णता पावला. हें च त्रिवृत होय. या त्रिवृतानें जगतांतील प्रत्येक पदार्थ व्याप्त आहे. अन्नांत स्वतः खाण्याचा व खालें जाण्याचा गुण आहे. म्हणून तें वनस्पतिवर्ग व प्राणिवर्ग या दोहोंना व्यापून आहे. तो तेज व आप यांचा प्रकर्ष आहे व त्यांत पृथ्वी सहज अन्तर्भाव पावत आहे. कारण, पृथ्वीला पृथ्वीत्व तेज व आप यांच्या संयोगांत येतें. अपांतील तेजाचा जसा उत्कर्षापकर्ष होतो तसें त्यांतून पृथ्वीत्व किंवा वायुत्व सिद्ध होतें. म्हणून तेज आणि आप हीं दोन तत्त्वें घेतलीं म्हणजे तेवढीं च अन्नसिद्धीला पुरीं होतात. पुनः तेजांत आकाश आहे. कारण, तें ज्या गतीचा परिणाम आहे त्या च गतीचा आकाश हि परिणाम आहे. म्हणून तेज म्हटलें कीं आकाश आलें; तेज व आप म्हटलें कीं त्यांत वायु व पृथ्वी आली; व तेज, आप आणि अन्न म्हटलें कीं त्यांत सर्व वनस्पति व प्राणि आले. असें हें त्रिवृत्करण निराळें व पंचीकरण निराळें. पंचीकरण हें उत्क्रांतींतील गुणविकासानें बनणारे एकापुढें एक टप्पे दर्शवितें तर त्रिवृत्करण हें त्यांतील नानात्व व प्रजात्व सिद्ध करतें. म्हणून विचाराची उत्क्रांति कोणी अतत्त्वदर्शी वेदान्तरहस्यवादी म्हणतात त्याप्रमाणें त्रिवृत्करणाकडून पंचीकरणाकडे नाहीं, तर उलट पंचीकरणाकडून त्रिवृत्करणाकडे आहे. तै० उपनिषदांत अगोदर

पंचीकरण पूर्णपणें प्रस्थापित झाल्यानंतर त्या पांचांतून महत्त्वाचीं तीन तत्त्वें घेऊन त्या तिहींत यच्चयावत् साशनानशन भूतमात्रांची नामगुणरूपांत व्यवस्था लावण्याकरितां छां० उपनिषदांत त्रिवृत्करणाचें विवेचन केलें आहे तें फार मार्मिक आहे. अर्थात् 'अगोदर तेज, आप व पृथ्वी हीं तीन च तत्त्वें वेदान्ताच्या मार्गांत उद्भवलीं आणि नंतर कालांतरानें त्यांत आकाश व वायु हीं अधिक दोन तत्त्वें मिळून त्या पांचांचें पंचीकरण बनलें व पुढें हें पंचीकरण सर्वांनीं मान्य केलें'—अशा प्रकारची सदर वेदान्तवाद्यांची जी कोटी आहे ती खोटी आहे, भ्रामक आहे, उपनिषदांचें मर्म न समजल्याची द्योतक आहे, तत्त्वज्ञानाचे शब्द कानावर पडले असले तरी त्यांतील अर्थांचें दर्शन न झाल्याची साक्ष आहे.

आतां अग्नीच्या गतिमत्त्वांत त्याला इतकें महत्त्व आहे कीं, तो जगताचा आत्मा म्हटला आहे. छांदोग्योपनिषदांत केकय देशाचा राजा अश्वपति यानें उद्दालकारुणिप्रभृति सहा महाश्रोत्रियांना वैश्वानरविद्या कथन केली आहे. ही वैश्वानरविद्या मूळ अग्नि-वैश्वानरविद्या म्हणून शतपथब्राह्मणांत आली आहे. छांदोग्यांत ती आत्मा-वैश्वानरविद्या म्हणून म्हटली आहे. यावरून शतपथांतील अग्नि हा च छांदोग्यांत आत्मा झाला हें उघड आहे. मूळ वैदिक वैश्वानर हा च अग्नि होय. कारण वैश्वानर हें अग्नीचें एक नांव आहे. विश्व=सर्व, नरांना=मानवांना उपकारक म्हणून वैश्वानर अशी त्याची एक व्युत्पत्ति आहे. अग्नि हा च खरोखर सर्व मानवांना उपकारक आहे. मानवाची सुधारणा अग्नीपासून झाली. निदान आर्यमानवाला तरी आर्यत्व अग्निशोधामध्यें मिळालें. असा अग्नि हा वेदांत मानवाचा सखा, भ्राता, माता, पिता म्हणून वर्णिला आहे. 'अग्नि' शब्दाचा मूळ धात्वर्थ 'गमन करणारा' असा आहे. 'वैश्वानर' हा शब्द विश्वानर=विश्व+अनर या शब्दांपासून झाला. 'अनर'=श्वासोछ्वास

धारण करणारा. हा शब्द 'अन्'=श्वासोच्छ्वास करणें या धातू-पासून बनला आहे. विश्वानर=(१) विश्वाचा श्वासोच्छ्वास धारण करणारा, किंवा (२) विश्व हा च श्वासोच्छ्वास धारण करणारा. अर्थात् विश्व हें जगत् म्हणजे गतिमान् असल्यामुळें विश्वांतील श्वासोच्छ्वास धारण करून त्या विश्वाला विश्वत्व म्हणजे जगताला गतिमत्त्व देणारा जो विश्वाचा आत्मा तो च वैश्वानराग्नि होय. म्हणून वैश्वानरविद्या ही मूळ विश्वांतील श्वासोच्छ्वासरूप जो अग्नि त्याला अनुलक्षून शतपथब्राह्मणांत आली आणि ती च पुढें विश्व ज्याचा श्वासोच्छ्वास अशा आत्म्याला अनुलक्षून छांदोग्योपनिषदांत उपबृंहित झाली. या वैश्वानरविद्येच्या कथेंत शतपथांतील आत्मरूप वैश्वानराग्नि किंवा छादोग्यांतील अग्निरूप वैश्वानरात्मा हा त्या सहा हि श्रोत्रियांना यथार्थत्वानें त्याच्या पूर्ण स्वरूपांत समजलेला नव्हता. म्हणून त्यांपैकीं एकानें त्याला केवळ 'सुतेज' म्हणजे उत्तम तेजाचा असा एका द्युलोकाच्या च ठिकाणीं पाहिला तर दुसऱ्यानें 'विश्वरूप' म्हणजे सर्व रूप धारण करणारा असा एका आदित्याच्या ठिकाणीं पाहिला; एकानें 'पृथग्वर्त्मा' म्हणजे निरनिराळ्या मार्गांनीं चालणारा असा एका वायूच्या च ठिकाणीं पाहिला तर दुसऱ्यानें 'बहुल' म्हणजे बहुस्वरूपी असा एका आकाशाच्या ठिकाणीं पाहिला; एकानें 'रयिमान्' म्हणजे समृद्धिसंपन्न असा एका आपाच्या च ठिकाणीं पाहिला तर दुसऱ्यानें 'प्रतिष्ठावान्' म्हणजे प्रतिष्ठित होणारा असा एका पृथ्वीच्या ठिकाणीं पाहिला. यावर तो कैकेयाश्वपति राजा त्या साही श्रोत्रियांना उद्देशून म्हणाला,–" तान्होवाचैते वै खलु यूयं पृथगिवेममात्मानं वैश्वानरं विद्वांसोऽन्नमत्थ यस्त्वेतमेवं प्रादेशमात्रमभिविमानमात्मानं वैश्वानरमुपास्ते स सर्वेषु भूतेषु सर्वेष्वात्मस्वन्नमात्ति "–तुम्ही प्रत्येकजण ह्या वैश्वानर आत्म्याला केवळ पृथक्पणें म्हणजे एकेका विशिष्ट गुणामध्यें एकेका विशिष्ट देशाच्या ठिकाणीं अंशमात्रानें जाणतां व त्या त्या

तेवढ्या च अंशाची उपासना करून अन्न भक्षण करतां म्हणजे इहलोकांत जीव धारण करून राहतां इतकें च;परंतु जो ज्ञानी पुरुष ह्या 'प्रादेशमात्र' व 'अभिविमान' अशा सर्वांशपूर्ण वैश्वानर आत्म्याची उपासना करितो तो सर्व लोकांमध्यें, सर्व भूतांमध्यें व सर्व आत्म्यांमध्यें अन्न भक्षण करतो म्हणजे अमृतपदावर चिरंतन जिवंत राहतो. अमृतपद हें च ब्रह्मपद. येथें जगतांतील आत्म्याच्या प्रजावृद्धीचें पर्यवसान आहे. अर्थात् उत्क्रांतीच्या ओघांत प्रत्येक मागील पर्याय पुढील पर्यायाचें अन्न असल्यामुळें व अशा अन्नाचा यज्ञ झाल्याशिवाय पुढील पर्यायाची सिद्धि होत नसल्यामुळें ह्या परमपदाच्या ठिकाणीं अवस्थित होणारा ज्ञानी पुरुष सर्व लोकांमध्यें, सर्व भूतांमध्यें व सर्व आत्म्यांमध्यें अन्न भक्षण करतो असें जें येथें म्हटलें आहे तें अत्यंत समर्पक आहे. येथें 'प्रादेशमात्र' व 'अभिविमान' हीं दोन विशेषणें आत्म्याला लाविलीं आहेत तीं मुख्य महत्त्वाचीं आहेत. कारण त्यांत च आत्म्याचें स्वरूप पूर्णपणें निदर्शित झालें आहे.—

प्रादेशमात्र = प्र + आ + देश + मात्र

=

अभिविमान = अभि + वि + मान

मात्र=मान हे शब्द मा=मापणें, मोजणें (To measure) या धातूपासून बनले आहेत. 'प्रादेशमात्र'=आ म्हणजे समंतात् किंवा सर्व बाजूंनीं, प्र म्हणजे प्रकर्षानें, देशाचें मापन करणारा=बाहेरून सर्व बाजूंनीं आवरण घालणारा किंवा व्यापणारा=बहिर्व्यापी (Transcendental). 'अभिविमान'=वि म्हणजे विशेषत्वानें, अभि म्हणजे अन्तर्भागीं, मापन करणारा=तंतूप्रमाणें आंतून व्यापणारा=अन्तर्व्यापी (Immanental). याप्रमाणें 'प्रादेशमात्र' व 'अभिविमान' या दोन शब्दांनीं आत्म्याचें जगताच्या ठिकाणीं अन्तर्बाह्य व्यापन सुचविलें आहे. 'आत्मन्' हा शब्द अत्=गमन करणें,

व अन्=श्वसन करणें या दोन धातूंपासून बनला आहे. त्याचा अर्थ 'गतिमत्त्वांत श्वसन करणारा', किंवा 'श्वसनांत गतिमान् होणारा' असा आहे. सारांश, शतपथब्राह्मणांत जो वैश्वानर 'अग्नि' आहे तो च छांदोग्योपनिषदांत 'आत्मा' आहे. असा आत्मा मूळ अनात्म्याच्या तपाचा परिणाम आहे. म्हणून तो गतिरूप आहे; म्हणून कर्मरूप आहे; म्हणून सद्भावरूप आहे. 'यत्किं च जगत्यां जगत्' म्हणजे जगतांतील जें जें कांहीं जगत्त्व तो च आत्मा, तो च अग्नि, तो च वैश्वानर, भगवद्गीतेच्या भाषेंत तो च 'मी'. उपनिषदाच्या भाषेंत तो च 'ईश' होय.

असो; तर तै० उपनिषदांत असतापासून सत् झालें असें जरी म्हटलें असलें तरी तें असत् 'सत्यं ज्ञानमनन्तं' स्वरूपाचें ब्रह्म आहे व त्यांतील सत्य हा शब्द त्या असताचा सद्भाव दर्शवीत आहे. हें असत् तो च आत्मा. त्यापासून आकाशादि पंचमहाभूतात्मक सृष्टीची उत्पत्ति आहे. या आत्म्याला असत् हा शब्द केवळ जगताच्या अपेक्षेनें लावला इतकें च. जगत् सत् म्हणून आत्मा असत्. कारण जगत् नव्हे तो आत्मा. अर्थात् जगताचें नसणें म्हणजे आत्म्याचें असणें. या प्रकारें तै० उपनिषदांतील असत् तें छां० उपनिषदांतील सत् होय. एक च वस्तु. पण ती जगत्त्वाच्या दृष्टीनें असत् तर आत्मत्वाच्या दृष्टीनें सत्. असें सत् एकदां ब्रह्मन् म्हटलें व एकदां आत्मन् म्हटलें. तथापि या दोन संज्ञा देण्यांत दोन दृष्टि आहेत. आत्मा ही संज्ञा ज्ञात्याला धरून आहे, ब्रह्मन् हीं ज्ञेयाला धरून आहे. ज्ञाता व ज्ञेय, व्यष्टि व समष्टि, अहं व इदं हीं समान द्वंद्वें आहेत. त्यांतील व्यष्टिरूप अहं हा ज्ञाता समष्टिरूप इदं जें ज्ञेय त्याला प्रथम बाहेर जाणतो आणि नंतर आपल्या ठिकाणीं अन्तःसाक्षात्कारितो. द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें अहंच्या ठिकाणीं इदंभाव आहे व इदंच्या ठिकाणीं अहंभाव आहे, ज्ञात्याच्या ठिकाणीं ज्ञेयपणा आहे व ज्ञेयाच्या

ठिकाणीं ज्ञातेपणा आहे, व्यष्टीच्या ठिकाणीं समष्टिगुण आहे व समष्टीच्या ठिकाणीं व्यष्टिगुण आहे. म्हणून च आत्म्याच्या ठिकाणीं ब्रह्म व ब्रह्माच्या ठिकाणीं आत्मा पाहणें शक्य आहे. या प्रकारें आत्मा व ब्रह्म हें तरी एक द्वंद्व च आहे. म्हणून त्यांतील दोन्ही कोटी एकमेकांशीं संबद्ध आहेत. कांटच्या तत्त्वज्ञानांतील Ego in itself व Thing in itself यांप्रमाणें त्या निरपेक्ष स्वतंत्र नाहींत. दोन्ही मिळून जें एक आहे तें निराळें आहे. तें खरें अद्वितीय आहे. म्हणून तें आत्मा हि नाहीं व ब्रह्म हि नाहीं. त्याला जर आत्मा म्हणावयाचा असेल तर तो परमात्मा आहे व ब्रह्म म्हणावयाचें असेल तर तें परब्रह्म आहे. तें निर्द्वंद्व आहे. त्याचे दृष्टीनें आत्मा व ब्रह्म हे एकमेकांशीं पूर्ण बांधलेले आहेत;—जसें जीव आणि जगत्. मनुष्याला वाटतें आपण निराळें व जगत् निराळें. पण भौतिकशास्त्राच्या दृष्टीनें मानवदेह हा जगताचा च भाग आहे. जगताच्या रूपोत्क्रांतींत क्रमशः मानवी देहाची उत्पत्ति आहे व त्याचें कार्य हि जगताच्या कार्यांत च विलीन होणारें आहे. मानवदेह जगतांतील पंचमहाभूतांपासून बनलेला आहे व पंचमहाभूतांवर चाललेला आहे. हा देह अनेकपिंडात्मक आहे व ते पिंड एकमेकांशीं पृथ्वीवरील हवेच्या दाबानें चिकटून राहिले आहेत. हा हवेचा दाब गेला कीं, कापूस पिंजल्याप्रमाणें या देहाची स्थिति होईल व त्यांतील सर्व पिंड अलग होऊन सुटून जातील. सारांश, वाळूच्या एकत्र चिकटलेल्या कणांच्या मूर्तीप्रमाणें ही मानवमूर्ति असून तिचें जीवन हि सर्वथा सूर्यप्रकाश, हवा, पाणी व पृथ्वीवरील अन्न यांवर चाललें आहे. या प्रकारें मानवदेह हा सर्वतोपरि बाह्य जगताशीं संबद्ध आहे व त्यांतील आत्मा हि जगतांतील आत्म्यापासून केवळ उपाधिभेदानें वेगळा आहे. वेदान्तांतील दृष्टान्ताप्रमाणें जसें आकाश सर्वत्र एक च एक असून केवळ उपाधीनें त्यांत

घटाकाश, मठाकाश असे भेद होतात तो च प्रकार जीवात्म्या-संबंधीं आहे.

तथापि ज्याअर्थीं उपाधि आहे त्याअर्थीं भेद हि आहे. वास्तविक अभेद या भेदांत च पहावयाचा असतो. कारण भेद व अभेद हें द्वंद्व आहे. भेदाला सत् म्हटलें तर अभेद असत् ठरतो. भेद जगतांत पाहिला तर अभेद अजगतांत दिसतो. हें अजगत् किंवा असत् हा च आत्मा व हें च ब्रह्म. पण एका दृष्टीनें आत्मा व दुसऱ्या दृष्टीनें ब्रह्म. तथापि आत्मा असो वा ब्रह्म असो तें एकमेवाद्वितीयं आहे. पण एकमेवाद्वितीयं तरी दोन प्रकारें जाणतां येतें आणि म्हणून च तें जाणलें जातें. ज्यापासून पुढें अनेकांचा पसारा होतो तें मूळ एक निराळें व ज्यामध्यें त्या अनेकांचा समारोप होतो तें अंतिम एक निराळें. मध्यंतरीं जो अनेकांचा पसारा तें जगत्. त्याची उत्पत्ति आत्म्यांत व लय ब्रह्मांत. म्हणून जगताच्या आरंभींचें जें एकमेवाद्वितीयं तो आत्मा. व अंतिम स्थानचें जें एकमेवाद्वितीयं तें ब्रह्म. असा आत्मा व ब्रह्म यांत जगताच्या उपाधीनें भेद आहे. जगताला धरून सर्व च एकमेवा-द्वितीयं मानलें कीं आत्मा, जगत्, ब्रह्म ही भाषा च संपली. कारण सर्व भाषा जगतांतील द्वंद्वांत सिद्ध होते. म्हणून द्वंद्वातीताला म्हणजे निर्द्वंद्वाला कोणत्या च शब्दानें संबोधितां येत नाहीं. तें द्वंद्वाच्या पलीकडे, म्हणजे जगताच्या पलीकडे, म्हणजे गुणांच्या पलीकडे, म्हणजे वेदांच्या पलीकडे, म्हणजे यज्ञाच्या पलीकडे, म्हणजे कर्माच्या पलीकडे, म्हणजे ज्ञानाच्या पलीकडे, म्हणजे वाचेच्या पलीकडे होय. त्याचें अस्तित्व मूक राहण्यांत आहे. तें वाचेंत आणलें कीं त्याचें निर्द्वंद्वत्व संपलें. मग त्याला जो शब्द लावावा तो द्वंद्वांतील असल्यामुळें त्याला प्रतिरोधी दुसरा शब्द असणार च आणि त्यायोगें त्याचें यथार्थ वर्णन कोणत्या च शब्दानें होणार नाहीं. अशाला सत् म्हटलें काय किंवा असत्

नमृत्युरासीदमृतंनतर्हि

म्हटलें काय, चित् म्हटलें काय किंवा अचित् म्हटलें काय, आनंद म्हटलें काय किंवा अनानंद म्हटलें काय एक च. हे सर्व शब्द एकमेकांच्या आश्रयानें रहात असल्यामुळें 'सद्वितीय' आहेत. अर्थात् जो शब्द मुळांत च सद्वितीय तो अद्वितीयाला कसा लागू होईल ? संख्याशास्त्राच्या म्हणजे सांख्याच्या नियमाप्रमाणें एकमेवाद्वितीयं ही कोटी असूं च शकत नाहीं. कारण संख्येंतील जें जें एक घ्यावें तें तें दुसऱ्याच्या अपेक्षेनें चालतें. म्हणजे सांख्यशास्त्रांत 'एकं' हें सदैव 'सद्वितीयं' असतें. अर्थात् सांख्यशास्त्राची सुरवात सद्वितीयं एकंपासून म्हणजे द्वंद्वापासून असणार हें उघड आहे. त्याला संख्येच्या पलीकडे कांहीं माहीत नाहीं. तें त्याच्या कक्षेच्या बाहेर आहे. म्हणून संख्यातीत एकमेवाद्वितीयं वस्तूला संख्येंतील कोणत्या हि कोटीनें संबोधितां येणार नाहीं. जर संबोधिलें तर तो शब्द संख्येंतील शब्दाच्या अर्थाहून भिन्न अर्थाचा असणार. म्हणजे त्या शब्दाचा जो अर्थ असेल तो त्याला लागेल तसा च नसेल तो हि लागेल. म्हणून च अशा एकमेवाद्वितीयं वस्तूला सदसत् द्वंद्वांतील सत् शब्दानें संबोधिलें तर तें असत् आहे व असत् शब्दानें संबोधिलें तर तें सत् आहे. कारण वास्तविकरीत्या तें असत् नाहीं व सत् नाहीं. मग अशा स्थितींत त्याला कोणत्या हि शब्दानें संबोधिलें तरी तो शब्द द्वंद्वांतील शब्दाचा अर्थवाचक नसावयाचा हें खास. म्हणून त्याला सच्चिदानंद म्हटलें तरी तें सत् सदसतांतील सताहून निराळें, तें चित् चिदचितांतील चिताहून निराळें व तो आनंद आनंदानानंदांतील आनंदाहून निराळा होय.

या कारणानें वेदान्तांत शब्दाबद्दल नेहमीं समाहारक व विभेदक स्वरूपाचे हेत्वाभास (Fallacies of composition and division) दृष्टीस पडतात. एक च शब्द सामुदायिक (Collective) व पृथग्व्यक्तिक (Distributive)अर्थानें योजण्यांत

येतो. म्हणून जेव्हां तो सामुदायिक अर्थानें योजला असतो तेव्हां जर त्याचा पृथग्व्यक्तिक अर्थ केला, आणि उलट जेव्हां तो पृथग्व्यक्तिक योजला असतो तेव्हां जर त्याचा सामुदायिक अर्थ केला तर तेथें निश्चयानें वर नमुद केलेले हेत्वाभास उत्पन्न होतात. द्वंद्वसृष्टींत जो शब्द पृथग्व्यक्तिक असतो तो निर्द्वंद्वांत सामुदायिक होतो. उदाहरणार्थ, द्वंद्वांतील 'एकं' निराळें; तें सद्वितीय असल्यामुळें पृथग्व्यक्तिक आहे तर निर्द्वंद्वांतील 'एकं' निराळें; तें अद्वितीय असल्यामुळें दोन्ही कोटींना धरून सामुदायिक आहे. द्वंद्वशास्त्र म्हणजे सांख्यशास्त्र. अर्थात् त्या शास्त्राला द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी अनादि मानल्यावांचून गत्यंतर नसतें. म्हणून 'प्रकृतिं पुरुषं चैव विध्द्यनादी उभावपि' प्रकृति आणि पुरुष अनादि आहेत हा सांख्यसिद्धान्त यथायोग्य आहे. कारण प्रकृतीला जर मूळ कारण म्हणावें तर पुरुषावांचून प्रकृतीला स्थिति नाहीं; व पुरुषाला जर मूळ कारण म्हणावें तर प्रकृतीवांचून पुरुषाला स्थिति नाहीं. मग दोहोंत मूळ कोण ? कोणाला कारण म्हणावें व कोणाला कार्य म्हणावें ? तर वृक्षबीजन्यायानें प्रत्येक कारणरूप आहे व कार्यरूप हि आहे. अशा स्थितींत दोहोंना मूळ कारण तिसरें च मानावें लागणार हें उघड आहे. तें दोहोंच्या म्हणजे द्वंद्वाच्या, म्हणजे संख्येच्या पलीकडे असणार. तें च खरें अद्वितीयमेकं. पण अशा एकाचा विचार करावयाचा म्हणजे तो तरी सद्वितीय एकाच्या अपेक्षेनें च करावयाचा. कारण विचार म्हटला कीं तेथें द्वंद्व आलें च. मग असें विचाराकरितां पहिलें द्वंद्व म्हणजे एकत्वानें असणारा आत्मा व नानात्वानें चालणारें जगत् होय. आतां येथें आत्मा हा अभेदांत अद्वैतरूप नाहीं तर भेदांत द्वैतरूप आहे. . कारण ज्ञानाला गति द्वैतांत आहे, अद्वैतांत नाहीं. म्हणून वस्तु स्वरूपतः अभिन्न असली तरी ज्ञानतः ती भेद पावावी लागते. असा भेद गुणकर्मानें होतो व गुणकर्म भेदानें चालतें. म्हणजे भेद नाहीं तर

गुणकर्म नाहीं व गुणकर्म नाहीं तर भेद नाहीं. पुनः भेद नाहीं व गुणकर्म नाहीं तर ज्ञान हि नाहीं. म्हणून आत्मा आणि जगत् या द्वंद्वांत आत्मा निराळा व जगत् निराळें. आत्मा हा जगताच्या विरुद्ध पण जगताच्या अपेक्षेनें चालणारा; तर जगत् हें आत्म्याच्या विरुद्ध पण आत्म्याच्या अपेक्षेनें चालणारें. आत्मा सत् तर जगत् असत् आणि उलट जगत् सत् तर आत्मा असत्. दोन्ही सत् म्हटलीं किंवा दोन्ही असत् ठरविलीं कीं द्वंद्वाला धक्का बसतो व दोहोंचें ज्ञान सिद्ध होत नाहीं. यावरून जेव्हां दोहोंचें सदसत् मानावें तेव्हां ज्ञानाला चलन मिळतें पण त्यांत द्वंद्व निश्चयानें अवतरतें. मग अविभक्त (Undivided) अद्वैत सत् कां विभक्त (Divided) द्वैत सत् ? द्वैत सत् म्हटलें कीं अद्वैत असत् ठरणार व ज्ञानाकरितां तर द्वैताला सत् मानावें लागणार. वास्तविकरीत्या मूळ वस्तु सदसतांच्या पलीकडे म्हणजे द्वैताद्वैताच्या पलीकडे आहे आणि तींत जसें द्वैत आहे तसें अद्वैत आहे व सत् आहे तसें असत् आहे. म्हणून ती द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका कोटीनें निर्देशिली जाणारी नाहीं. म्हणून ती असत् नाहीं व सत् नाहीं, मृत्यु नाहीं व अमृत नाहीं, अद्वैत नाहीं व द्वैत नाहीं.

पहिलें द्वंद्व आत्मा व जगत् म्हटलें म्हणजे त्याच्या पुढचें द्वंद्व जगत् व ब्रह्म हें होय. जगताची उत्पत्ति आत्म्यापासून आहे व पर्यवसान ब्रह्मांत आहे. जगताला पोटांत घेऊन जगताच्या बाहेर राहणारें जें एक च एक तें आत्मा हि नाहीं व ब्रह्म हि नाहीं. कारण आत्मा हा शब्द घेतला काय किंवा ब्रह्म हा शब्द घेतला काय त्यांना कांहीं तरी अर्थ आहे व तो अर्थ त्यांच्या गुणकर्मांना धरून आहे. मग जें गुणकर्माच्या पलीकडचें तें अर्थाच्या हि पलीकडचें. म्हणून तें कोणत्या हि शब्दाच्या पलीकडचें. गुण व कर्म जगतांत आहेत. म्हणून शब्द व अर्थ, वेद व ज्ञान हि

जगतांत च आहेत. अशा जगताच्या गुणावरून केवळ तदपेक्षेनें तदतीताचा गुण ठरवावयाचा व त्याला शब्दार्थ लावावयाचा. म्हणून त्याला गत्यर्थानें आत्मन् म्हटलें व वृध्यर्थानें ब्रह्मन् म्हटलें. पुन: असा आत्मा जगत् नव्हे. म्हणून जगत् जर गतिमान् तर आत्मा स्थितिमान्; जगत् अनेक तर आत्मा एक; जगत् व्यक्त तर आत्मा अव्यक्त; जगत् सादि व सान्त तर आत्मा अनादि व अनंत होय. जगत् जेथें उत्पन्न होतें तो आत्मा व जेथें विलय पावतें तें ब्रह्म. म्हणून आत्मब्रह्मांची एकात्मता झाली कीं, तेथें जगताचा सर्व च व्यापार समाप्त होतो. परंतु जगताचा व्यापार संपतो म्हणजे त्यांतील द्वंद्वें नष्ट होतात असें नाहीं, तर त्या द्वंद्वांतील उभय कोटींची समवस्था होते. म्हणून अशा ब्रह्मात्मैक्यांत जें एकमेवाद्वितीयं सिद्ध होतें त्याला 'अद्वैत' ही संज्ञा केव्हां हि लावतां येत नाहीं. कारण त्याला अद्वैत म्हणण्यांत तेथून द्वैताची व्यावृत्ति करणें भाग असतें. म्हणून त्याला द्वैताद्वैतद्वंद्वाच्या पलीकडचें द्वैताद्वैतकोटींना समवस्थेंत धारण करणारें 'निर्द्वंद्व' म्हणणें हें च युक्तिसिद्ध आहे,शास्त्रसिद्ध आहे,याबद्दल संशय नाहीं.अशा निर्द्वंद्वाला कांहींतरी द्वंद्वसृष्टींतील च नांव द्यावयाचें म्हणून क्वचित् सद्भावदर्शक तर क्वचित् असद्भावदर्शक नांव देण्यांत येतें. तथापि नांव कोणतें हि दिलें तरी त्या शब्दाचे दोन अर्थ असणार हें नि:संशय आहे, —(१) द्वंद्वांतील सापेक्ष अर्थ, व (२) निर्द्वंद्वाला अनुलक्षून निरपेक्ष अर्थ. अशा निरपेक्ष अर्थानें जरी कदाचित् त्याला अद्वैत किंवा अव्यक्त म्हटलें तरी त्या अद्वैतांत द्वैताद्वैत व अव्यक्तांत व्यक्ताव्यक्त हीं द्वंद्वें आपआपल्या उभय कोटींसह सदैव सिद्ध असल्यामुळें त्यांतून जगताची व्यावृत्ति केव्हां च व्हावयाची नाहीं हें उघड आहे. अर्थात् त्यापासून जगताचा कार्यकारणभावानें काय किंवा जन्यजनकभावानें काय कसला च भेद करतां येणार नाहीं. आणि म्हणून येथें जगताच्या निर्मितीचा हि प्रश्न उपस्थित होणार

नाहीं. तें 'एकमेवाद्वितीयं' जें अनाद्यनंत आहे तें जगताला धरून अनाद्यनंत आहे. म्हणजे त्याच्या नित्यत्वांत जगत् हि नित्य आहे, शाश्वत आहे, अकृत आहे, अनुत्पन्न आहे. सारांश, मूळ जें अविभक्त एक व अद्वितीय त्यांत वस्तुतः भेद नाहीं, ज्ञानतः आहे. म्हणून जेथें केवळ ज्ञानाच्या संकेतानें च एकदां अभिन्नतेंत भिन्नता, अव्यक्तांत व्यक्तता, अविकारांत विकार, अकामतेंत काम पहावयाचा असें ठरलें तेथें उलट भेदांत च अभेद, व्यक्तांत च अव्यक्त, विकारांत च अविकार, आणि द्वैतांत च अद्वैत पाहणें जरूर आहे हें निराळें सांगावयास नको.

याप्रमाणें जगत् निर्माण होण्यापूर्वीं जें अजगत् होतें तें निर्द्वंद्व होय. त्याचें ज्ञान जगतांतील द्वंद्वाकडे पाहून च करून घ्यावयाचें असल्यामुळें तें असत् नव्हतें व सत् हि नव्हतें असें येथें प्रस्तुत नासदीय सूक्ताच्या पहिल्या ऋचेंत आरंभीं च जें म्हटलें आहे तें यथार्थ आहे. जगत् हें सर्वथा सदसद्रूप आहे. तसें च त्यांत 'भूर्भुवःस्वः' असे तीन लोक आहेत व सत्त्व--रज--तम हे तीन गुण आहेत. पुनः या तीन लोकांना अनुलक्षून जगतांत व्याप्य-व्यापकभाव आहे. अशा जगताची उत्पत्ति मानावयाची म्हणजे त्याचें कोठें तरी उत्पत्तिस्थान दिसलें पाहिजे. मग तें पाण्यांत होतें, का तेजांत होतें का आकाशांत होतें? असे प्रश्न निघण्याचा संभव आहे. तैत्तिरीयोपनिषदानें जगताचें उत्पत्तिस्थान आकाश म्हटलें आहे तर छांदोग्योपनिषदानें तेज मानलें आहे. प्रस्तुत नासदीय सूक्तांत पहिल्या ऋचेंत 'अंभ' व तिसऱ्या ऋचेंत 'सलिल' म्हणून तें पाणी असावें असें ध्वनित केलें आहे. 'अंभ' किंवा 'सलिल' या शब्दांनीं जगतांतील प्रत्यक्ष गतिमत्त्व निर्दिष्ट होतें; तर 'तेज' हा शब्द गतीचा परिणाम दर्शवितो व 'आकाश' हें त्या गतीच्या व्यक्तभावाची कारणावस्था निदर्शित करतें. तथापि अशा गहन व गभीर अंभावर हि आक्षेप घेऊन पुनः

असें अंभ तरी कोठें होतें म्हणून येथें जी शंका प्रदर्शित केली आहे ती फार मार्मिक आहे. वस्तुतः आत्मा—जगत्—ब्रह्म मिळून जी एक च एक अभिन्न वस्तु तिच्यापासून केव्हां हि जगत् भिन्न करतां येत नाहीं. म्हणून त्या जगताची उत्पत्ति हि मानतां येत नाहीं. पण ज्ञानाकरितां जगत् भिन्न केलें कीं लागली च त्याबरोबर उत्पत्ति हि आली च. मग ती कोठून झाली हा विचार आला. त्यांत तत्पूर्वस्थितीला सत् म्हणावें का असत् म्हणावें हे प्रश्न निघाले. सत् म्हटलें तरी खोटें, असत् म्हटलें तरी खोटें. कारण ही सदसताची भाषा जगताला आत्मवस्तू-पासून भिन्न करून त्याकडे पाहिलें म्हणजे निर्माण होणारी आहे. अर्थात् जगत्पूर्वस्थिति सत् आहे व असत् आहे म्हणून असत् नाहीं व सत् नाहीं. त्या वेळीं रज नाहीं व पलीकडे व्योम नाहीं म्हणून व्याप्य नाहीं व व्यापक नाहीं. सारांश, जगत् उत्पन्न होण्यापूर्वीं किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे आपण मानवांनीं आपल्या ज्ञानाच्या संकेतानें त्या जगताला उत्पन्न करण्यापूर्वीं कांहीं नाहीं—म्हणजे ज्याला आपणांस कांहीं शब्द योजतां येईल व अर्थ लावतां येईल असें नाहीं.

आतां जगताच्या विसृष्टींत दोन भाग आहेत,—(१) अनशन सृष्टि व (२) साशन सृष्टि. सर्व साशनानशन सृष्टीला व्यापून सदसत् हें द्वंद्व आहे. तें प्रथम घेऊन त्यावरून पहिल्या ऋचेंत जगत्पूर्वकाळचा विचार केला. आतां येथें सदर दुसऱ्या ऋचेंत केवळ साशन सृष्टीला व्यापून असणारें मृतामृत हें द्वंद्व घेतलें व त्यावरून त्या काळीं मृत्यु नव्हता व अमृत हि नव्हतें असें म्हटलें. पुनः सदसत् द्वंद्व काय किंवा मृतामृत द्वंद्व काय हीं द्वंद्वें पृथ्वी-सारख्या मृत्युलोकावरील जीवसृष्टींतील ज्ञानवान् मनुष्यप्राण्याला च अवगत होतात व त्याबरोबर त्याला रात्र व दिवस यांची उपपत्ति समजून कालभाग पाडतां येतात व त्या कालाचें मापन

करतां येतें. म्हणून च येथें म्हटलें कीं, त्या काळीं रात्र व दिवस समजण्याचें कांहीं प्रकेत नव्हतें म्हणजे चंद्र सूर्य नव्हते. अर्थात् तो काल कालातीत होता, काल सुरू होण्यापूर्वींचा होता. तथापि हें कांहीं नसलें म्हणून तें कांहीं नव्हतें असें नाहीं. तेथें द्वंद्वांतील कोणती च एकेक कोटी नव्हती, म्हणजे असत् नव्हतें किंवा सत् नव्हतें, मृत्यु नव्हता किंवा अमृत नव्हतें; पण निर्द्वंद्व होतें. हा निर्द्वंद्वाचा असणेंपणा व एकपणा सदर ऋचेंत 'आनीदवातं स्वधया तदेकं' या वाक्यांत दर्शविला आहे. मनुष्याला आपलें सर्व ज्ञान स्वतःच्या क्रियेवरून साक्षात्कारितां येतें. हा च त्याचा अनुभव. या अनुभवानें तो आपलें अस्तित्व कसें जाणतो ? तर स्वतःच्या प्राणधारणेवरून. प्राणधारणा कशी होते ? प्राणनकर्मावरून. प्राणनकर्म कसें घडतें ? हवेंतील प्राणवायु श्वासोच्छ्वासानें आंत घेऊन. अर्थात् यावरून मनुष्याला आपला जिवंतपणा म्हणजे आहेपणा श्वसनकर्मावरून ज्ञात होतो; कारण तो त्याला साक्षात्कारितां येतो, हें उघड आहे. मी आहे. कां तर मी श्वसन करीत आहे. प्रत्येक प्राणिमात्राला आपलें अस्तित्व मूळ आपल्या श्वसनकर्मावरून च कळावें हें प्राणिशास्त्राला धरून युक्त आहे. या नियमाला मानव अपवाद नाहीं. परंतु प्रसिद्ध फ्रेंच तत्त्ववेत्ता दकार्ते हा मनुष्याचें अस्तित्व त्याच्या विचार करण्याच्या क्रियेवरून स्थापित करतो. त्याचा सिद्धान्त 'Cogito ergo sum'=I Think therefore I am. 'Cogito' हा लॅटिन शब्द Co=सह किंवा सम्यक्+gito=चितो (वैदिक 'चिति' संज्ञाने) या धातूपासून निघाला असून 'sum' हा शब्द सुम्=स्मिं=अस्मि, याप्रकारें 'अस्'=असणें या धातूपासून बनला आहे. अर्थात् Cogito ergo sum=संचितयामि अतः अस्मि=मी विचार करतों म्हणून मी असतों. आतां मनुष्य हा सर्व जगतांत विचारशील आहे हें खरें. पण त्याच्या विचारांत शून्यापासून अनंतापर्यंत

विचाराचे गुणांशपर्याय आहेत. अर्थात् सर्व मनुष्यें दकार्तप्रमाणें आपलें अस्तित्व आपल्या विचारगुणावरून ओळखण्यास समर्थ आहेत किंवा नाहींत हा प्रश्न आहे. परंतु सर्व मनुष्यें आपल्या श्वसनकर्मावरून मात्र आपलें अस्तित्व जाणण्यास सुपात्र आहेत यांत शंका नाहीं. यावरून दकार्तेच्या Cogito ergo sum या सिद्धान्तापेक्षां दुसऱ्या एका तत्त्ववेत्त्यानें Ambulo ergo sum मी चालतों म्हणून मी असतों, असा सिद्धान्त थट्टेनें मांडला आहे तो अधिक सयुक्तिक आहे.

दकार्तेचा सिद्धान्त 'Cogito ergo sum' = मी विचार करतों म्हणून मी असतों. वस्तुतः माझी विचार करण्याची क्रिया माझ्या अस्तित्वावर अवलंबून आहे व माझें अस्तित्व माझ्या श्वसनकर्मांतील जिवंतपणावर अवलंबून आहे. म्हणून नीटझ्शेनें निराळा सिद्धान्त मांडला कीं 'vivo ergo cogito'=मी श्वसन-कर्मात जिवंत आहें म्हणून मी विचार करीत आहे. या दोहोंचा एका ठिकाणीं समारोप केला असतां जो सिद्धान्त निघतो तो मनुष्यप्राण्याला बरोबर लागू पडतो—vivo ergo sum ergo cogito=मी श्वसन करतों म्हणून मी असतों म्हणून मी विचार करतों. हें तत्त्व वैदिक भाषेंतील एका 'अस्' धातूंत उत्तम प्रकारें सांठविलें आहे. अस्=(१) श्वसन करणें; त्यापासून पुढें (२) असणें. यावरून 'अस्मि' या एका रूपांत 'मी श्वसन करतों म्हणून मी असतों'—vivo ergo sum-हा सिद्धान्त ध्वनित होतो. मनुष्याला प्रथम आपलें श्वसन समजतें आणि नंतर त्या-वरून तो आपल्या अस्तित्वाचा साक्षात्कार घेतो. अर्थात् स्वतःच्या अस्तित्वाला कारणीभूत जी क्रिया मनुष्याला आपल्या ठिकाणीं दिसते, भासते व अनुभवितां येते तिचा च आरोप निर्द्वंद्वावर करून तद्वारें त्याचें अस्तित्व जाणण्याची त्यानें खटपट करावी यांत नवल नाहीं. किंबहुना त्यावांचून त्याला दुसरा सयुक्तिक मार्ग

च नाहीं. म्हणून—'तें आहे'; कां? तर 'तें श्वासोच्छ्वास करीत आहे'. आतां तें जें श्वासोच्छ्वास करीत आहे त्याच्या त्या श्वासोच्छ्वासाचें स्वरूप काय? तर संपूर्ण जगत् हा च त्याचा श्वासोच्छ्वास होय. म्हणून बृहदारण्यकोपनिषदांत एका ठिकाणीं स्पष्ट म्हटलें आहे—" ....अस्य महतो भूतस्य निश्वसितमेतद्यदृग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्वांगिरस इतिहासः पुराणं विद्या उपनिषदः श्लोकाः सूत्राण्यनुव्याख्यानानि व्याख्यानानीष्टं हुतमाशितं पायितमयं च लोकः परश्च लोकः सर्वाणि च भूतान्यस्यैवैतानि सर्वाणि निश्वसितानि "—हें जें ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्वांगिरस, इतिहास, पुराण, विद्या, उपनिषदें, श्लोक, सूत्रें, अनुव्याख्यानें, व्याख्यानें इत्यादि म्हणून कांहीं ज्ञान आहे तें त्या महान् भूताचें निश्वसित आहे; तसें च त्या ज्ञानाला धरून इष्ट, हुत, आशित, पायित इत्यादि जीं कर्में आहेत, कर्मांना धरून इहलोक आणि परलोक हीं जीं फलें आहेत, आणि फलांवर दृष्टि ठेवून चालणारीं जीं संपूर्ण भूतमात्रें आहेत तीं सर्व च त्याचीं निश्वसितें आहेत. अशा महान् भूताला त्या उपनिषदांत तेथें च जी आत्मा म्हणून संज्ञा दिली आहे ती फार मार्मिक आहे. कारण गतिमान् व श्वसनवान् तो आत्मा असा त्या शब्दाचा अर्थ आहे. गतिमान् जें जगत् तें च त्याचें श्वसन होय. अशा श्वसनानें त्याला अस्तित्व आहे. पुनः सायणाचार्यानें वेदभाष्याच्या आरंभीं 'यस्य निःश्वसितं वेदाः' या प्रकारें वेदांना च केवळ जें त्याचें निःश्वसित ठरविलें आहे तें हि समर्पक आहे. त्यावरून वेद आहेत म्हणून तो आहे असा त्यांचा नित्य संबंध दर्शविला आहे. वेद म्हणजे ज्ञान. हें ज्ञान जसें जगद्विषयक व कर्मविषयक आहे तसें च आत्मविषयक व ब्रह्मविषयक आहे. कारण आत्मा किंवा ब्रह्म यांचा विचार केवळ जगताच्या च अपेक्षेनें होणारा आहे आणि तसा च तो येथें नासदीयसूक्तांत

केला आहे. येथें निर्द्वंद्वाचें स्वरूप जसें द्वंद्वावरून दर्शविलें आहे तसें च निस्त्रैगुण्याचें स्वरूप त्रिगुणांवरून निदर्शित केलें आहे. अर्थात् अशा प्रकारच्या त्या निर्वेदाचें स्वरूप वेदांतील सदर नासदीयसूक्तांत च पूर्णपणें विशद व्हावें यांत कांहीं नवल नाहीं. सारांश, आत्म्याचें गमन जगतांत आहे व श्वसन वेदांत आहे. म्हणून त्याला जगताच्या अस्तित्वांत च स्थान आहे व वेदांच्या अस्तित्वांत च मान आहे ही गोष्ट निर्विवाद आहे.

आतां जगदातीत जें अजगत् तें आपल्या श्वसनकर्मानें अस्तित्वांत होतें असें म्हटलें तर भौतिकशास्त्रदृष्ट्या त्या श्वसनाला जो वायु पाहिजे तो त्याला त्या काळीं त्या स्थितींत कसा मिळाला ? कारण वायु हा जगतांतील पंचमहाभूतांपैकीं एक आहे. तर त्याचें निश्वसन 'आनीदवातं' याप्रकारें वायूवांचून च चाललें होतें. असें वायूवांचून निश्वसन करण्याला त्याला कोणाचें बळ मिळालें ? कारण मनुष्य हा केवळ वायूच्या बळानें श्वसन करून जिवंत राहतो. तर 'स्वधया' म्हणजे स्वतःच्या च बळानें; दुसऱ्या कोणाच्या हि बळानें नाहीं. अर्थात् अशा वायुविरहित स्वधेनें श्वसन करणाऱ्याचें स्वरूप कसें असेल ? तर 'एकं'=एक च एक. पण एकं म्हटलें तरी तें दोन प्रकारचें असतें,—(१) संख्येंतील एकं, व (२) संख्यातीत एकं. संख्येंतील एकं हें द्वंद्वांतील एकं होय. म्हणून तें सापेक्ष असतें. संख्यातीत एकं हें द्वंद्वातीत एकं होय. म्हणून तें निरपेक्ष असतें. सापेक्ष 'एकं'ला 'द्वितीयं'ची गरज असते. म्हणून तें सद्वितीयं एकं होय. निरपेक्ष 'एकं'ला 'द्वितीयं'ची अपेक्षा नसते. म्हणून तें अद्वितीयं एकं होय. हें त्याचें अद्वितीयत्व येथें 'तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास' या वाक्यांत दर्शविलें आहे. त्यावांचून, खरोखर, दुसरें पलीकडे कांहीं हि नव्हतें. म्हणजे याच्या अपेक्षेनें जें द्वितीय म्हणून गणलें जाईल असें कांहीं त्याच्या शिवाय निराळें नव्हतें. म्हणजे तें खरें 'एकमेवाद्वितीयं' होतें.

येथपर्यंत दोन ऋचांत मिळून एक प्रकरण पूर्ण झालें. जगत् निर्माण होण्यापूर्वी त्या काळीं काय होतें ? हा मुख्य प्रश्न आहे. याचें उत्तर जगतावरून च अप्रत्यक्षपणें द्यावयाचें असल्यामुळें साशनानशन जगतांतील एकेक कोटी येऊन तिचा निषेध केला. त्या वेळीं असत् नव्हतें, सत् नव्हतें; रज नव्हतें, व्योम नव्हतें; आवरक नव्हतें, आवार्य नव्हतें; अंभ हि नव्हतें. या प्रकारें पहिल्या ऋचेंत अनशन सृष्टींतील निरनिराळ्या कोटी दर्शवून सदर दुसऱ्या ऋचेंत साशनसृष्टीला आधारभूत जें मृत्यु--अमृताचें द्वंद्व तें घेतलें व त्याचा हि व्यक्तिशः निषेध केला. त्यावेळीं मृत्यु नव्हता, अमृत नव्हतें; जीवांना साक्षात् उपकारक चंद्रसूर्य नव्हते म्हणून मनुष्याला च केवळ ज्याचें ज्ञान व्हावें असा कालभेद नव्हता. मग कांहीं नव्हतें अशा स्थितींत काय होतें ? याचें उत्तर तें एक आपल्या बळानें वायूवांचून स्फुरत होतें–त्याखेरीज त्यापलीकडे दुसरें कांहीं नव्हतें–असें देऊन त्यांत मोठ्या युक्तीनें तें 'एकमेवाद्वितीयं' होतें असें दर्शविलें आहे. या प्रकारें या दोन ऋचांत जगतावरून त्या जगदातीताचें आस्तित्व सिद्ध केलें. आतां पुढें जगताला व्यक्तभाव कसा आला, त्याला मूळ कारण काय घडलें वगैरे विषय दुसऱ्या प्रकरणांत आहे, त्याची सुरवात पुढील तिसऱ्या ऋचेपासून आहे.

उपसंहार

प्राग्जगत्कालीं मृत्यु नव्हता, अमृत नव्हतें; तसें च रात्रीचें व दिवसाचें प्रकेत नव्हतें; तर तें केवळ एक च एक आपल्या शक्तीनें वायुविरहित श्वसन करीत होतें—त्याशिवाय, खरोखर, दुसरें पलीकडे कांहीं हि नव्हतें.

जगदुत्पत्तिपूर्व अजगत्स्थितींत जेथें सदसत् द्वंद्व नव्हतें तेथें मृतामृत द्वंद्व तरी कोठून असणार? तें हि नव्हतें. रात्र व दिवस ओळखण्याचें चिन्ह सूर्यचंद्र च नव्हते. मग काल कसा असणार? अशा स्थितींत तें फक्त एकटें च एक होतें. म्हणून वायूवांचून स्फुरत होतें. त्याला दुसरी तदपेक्षेनें राहणारी कसली च प्रतियोगी कोटी नव्हती. म्हणून तें निर्द्वंद्व एकमेवाद्वितीयं होतें.

॥ अथ तृतीया ॥

तम आसीत्तमसा गूळ्हमग्रेऽ—
अप्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् ।
तुच्छ्येनाभ्वपिहितं यदासीत्
तपसस्तन्महिनाजायतैकम् ॥ ३ ॥

तमः । आसीत् । तमसा । गूळ्हं । अग्रे । अप्रऽकेतं । सलिलं । सर्वं । आः । इदं । तुच्छ्येन । आभु । अपिऽहितं । यत् । आसीत् । तपसः । तत् । महिना । अजायत । एकम् ॥ ३ ॥

तै० ब्राह्मणपाठ

तम आसीत्तमसा गूढमग्रेऽप्रकेतं ।
सलिल ँ सर्वमा इदम् ।
तुच्छेनाभ्वपिहितं यदासीत् ।
तमसस्तन्महिनाजायतैकम् ॥

येथें ऋक्पाठ व तैत्तिरीय पाठ यांत थोडा स्वरांत फरक असून शेवटच्या ओळींत ऋक्पाठ 'तपसः'बद्दल तैत्तिरीय पाठ 'तमसः' असा आहे.

तमः आसीत्; तमसा गूळ्हं अग्रे इदं सर्वं अप्रकेतं सलिलं आः (=आसीत्); यत् तुच्छ्येन आभु अपिहितं आसीत् तत् एकं तपसः महिना अजायत.

तमस्=काशाचा, प्रकाशाचा किंवा उजेडाचा अभाव; अंधकार; अनाकाश. हा शब्द 'तम्'=गति बंद असणें, प्रस्तब्ध होणें, निश्चल राहणें, या धातूपासून बनला आहे. काश, प्रकाश किंवा उजेड हा गतीचा परिणाम आहे. गति नाहीं तर प्रकाश नाहीं व गति नाहीं तर उष्णता नाहीं. हा भौतिकशास्त्राचा नियम च आहे. गति प्रस्तब्ध झाली कीं थंडपणा येतो व काळोख उत्पन्न होतो. अशी काळोखाची जी स्थिति तें च तमस्. ही प्रकाशराहित्याची अंधकाराची स्थिति होय. या अप्रकाशाच्या स्थितींत व्यक्ताला अव्यक्तता, जीवनाला मृत्यु व सताला असद्भाव प्राप्त होतो. याच्या उलट काश समंतात् प्रकट झाला म्हणजे त्या आकाशाच्या स्थितींत अव्यक्ताला व्यक्तता, मृताला जीवन व असताला सद्भाव प्राप्त होतो. म्हणून आकाशाच्या विरुद्ध जें अनाकाश तें च तमस् होय. यावरून जसें तमस्=अनाकाश, तसें च आकाश=अतमस्. आकाश जसें सर्वव्यापी तसें च तमस् हि सर्वव्यापी. मात्र आकाश उजेडानें व्यापतें तर तमस् अंधकारानें व्यापतें. तमस् आणि आकाश हें द्वंद्व आहे आणि तें जगताच्या गतींत च सिद्ध होणारें आहे. जेथें तम नाहीं तेथें आकाश आहे व जेथें आकाश नाहीं तेथें तम आहे. पण तम हें आकाशाच्या व आकाश हें तमाच्या अपेक्षेनें राहणारें आहे. सारांश, आकाश हें अव्यक्ताला व्यक्तत्वांत आणणारें कारणतत्त्व आहे तर तमस् हें व्यक्ताला अव्यक्तांत ठेवणारें कारणतत्त्व आहे.

तमः आसीत् = तम होतें. साक्षाज्जगन्निर्मितीच्या पूर्वीं तम होतें. मागील दोन ऋचांत साशनानशन सृष्टीला धरून हें नव्हतें, तें नव्हतें इत्यादिपूर्वक शेवटीं 'आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्मा-

द्धान्यन्न परः किं चनास' या प्रकारें एकमेवाद्वितीयं आत्मरूप होतें असें जें नमुद केलें तें च आतां येथें अव्यक्त होतें हें दर्शविण्याकरितां तम होतें असें म्हटलें आहे. 'तम' शब्दानें त्याचें अव्यक्तत्व निदर्शित केलें व 'आसीत्' क्रियापदानें त्याचें अस्तित्व सांगितलें.

सायणानें 'अग्रे तमसा गूढं तमः आसीत्' असा अन्वय लावला आहे व तदनुसार मॅक्समुल्लरनें 'In the beginning there was darkness in darkness enfolded'= आरंभीं तमानें व्यापलेलें तम होतें, असा अर्थ केला आहे. पण तमानें झांकलेलें तम होतें असें म्हणण्यांत कांहीं स्वारस्य नाहीं. येथें जगत् व्यक्त होण्यापूर्वीं त्याला अव्यक्तभावांत ठेवणारें कोणतें तत्त्व होतें हें दाखवावयाचें आहे आणि म्हणून मूळ तम होतें असें म्हटलें आहे. जगदुत्पत्तीच्या पूर्वीं 'एकमेवाद्वितीयं' आत्मरूप तत्त्व वायूवांचून श्वसन करीत होतें. तें 'एक' होतें, 'अव्यक्त' होतें, 'अजगत्' होतें. त्याला कामना झाली—'बहु' व्हावें, 'व्यक्त' व्हावें, 'जगत्' व्हावें. म्हणून त्यानें तप तपलें. तपांत गति सुरू झाली. त्या गतीबरोबर अंधकार आणि उजेड, तम आणि काश हीं द्वंद्वें प्रकट झालीं. अशा द्वंद्वांतील प्रथम अंधकार किंवा तम घेतलें. कारण जगताला व्यक्तभावांत आणणारें जें आकाश त्या आकाशाचा उपन्यास करण्यापूर्वीं अगोदर त्या जगताला अव्यक्तभावांत ठेवणारी जी त्या आकाशाची विरुद्ध प्रतियोगी कोटी ती दर्शविणें जरूर आहे. तें च तम.

'तमसा गूढं तमः आसीत्'=तमानें निगूढ तम होतें असें म्हणण्यांत कणादादि असत्कार्यवादी वैशेषिकांच्या मताचें निराकरण होतें—'एतेन कारणावस्थायामसदेव कार्यमुत्पद्यत इत्यसद्वादिनोऽसत्कार्यवादिनो ये मन्यन्ते ते प्रत्याख्याताः'—व सत्कार्यवादी सांख्यांचें मंडन होतें असें सायणाचार्यानें आपलें मत दिलें आहे.

पूर्वीच्या कारणावांचून कार्य झालें असें म्हणणारे ते असत्कार्य-वादी. पूर्वी कार्य होतें पण अव्यक्त होतें; तें च आतां कारण-व्यापार घडल्याबरोबर व्यक्तत्व पावलें असें म्हणणारे ते सत्कार्य-वादी. पण ह्या सायणाच्या म्हणण्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. सांख्य व वैशेषिक हीं जगताच्या स्थितीचा विचार करणारीं शास्त्रें आहेत. तीं जगत्तत्त्वदर्शनें आहेत; त्यांनीं निरनिराळ्या दृष्टींनीं जगताकडे पाहून जगताचा विचार केला आहे. जगत् हें द्वंद्वमय व नानाविध आहे. त्यांतलि द्वंद्व म्हणजे दोनत्व घेऊन सांख्यांचा आरंभ आहे; तर नानात्व घेऊन वैशेषिकांचा आरंभ आहे. म्हणून वैशेषिकांचें नानात्व जसें अनादि आहे तसें च सांख्यांचें प्रकृति-पुरुष–द्वंद्व हें हि अनादि आहे,–'प्रकृतिं पुरुषं चैव विध्द्यनादी उभावपि'. अर्थात् यावरून सायणाच्या भाषेंत बोलावयाचें म्हणजे दोघे हि सांख्यवैशेषिकदर्शनकार सारखे च असत्कार्यवादी ठरत आहेत. पण 'तमसा निगूढं तमः'–तमानें तम झांकलेलें होतें, या-प्रकारें एक तम कारण व दुसरें तम कार्य अशी कोटी योजून 'श्रुतीनें सत्कार्यवादी सांख्यांचें मत अंगीकृत केलें व कणादाचा निषेध केला' असें म्हणण्यांत सायणाचा कांहीं तरी अंतस्थ हेतु असला पाहिजे हें उघड आहे–'अत्र हि काणादादयोऽसत्कार्य-वादिनः कारणे पूर्वमविद्यमानमेव कार्यमुत्पद्यत इत्याहुः। सत्कार्य-वादिनस्तु सांख्यादयः पूर्वं विद्यमानमेव कार्यमव्यक्तं सत्कारण-व्यापारेण व्यक्तीभवतीत्याचक्षते। तत्र सत्कार्यवादिनां मतमेव तमसा गूढमिति श्रुत्याऽङ्गीकृतम्।'–सांख्य काय किंवा वैशेषिक काय त्यांच्या शास्त्राला संख्यातीत 'एकमेवाद्वितीयं'ची गरज नाहीं. म्हणून ते संख्येंत विचार करीत असतां त्यांना जगताला निराळें आदिकारण शोधण्याची आवश्यकता भासत नाहीं. जगताचें तत्त्व अवलोकन करणाऱ्या या दोन्ही शास्त्रांना जगत् आहे असें च अनादि आहे. तें निर्माण झालें च नाहीं. त्यांच्या कार्याला

हा च मूल सिद्धान्त धारण करणें सर्वतोपरि युक्त आहे. अर्थात् या त्यांच्या भूमिकेवर जगतासंबंधीं कार्य कोणतें व कारण कोणतें हा प्रश्न च उद्भव पावत नाहीं.

वेदांवरील सायणभाष्य हें शा० शकाच्या १३ व्या शतकाच्या उत्तरार्धांत विजयनगरचा राजा वीरबुक्क याच्या कारकीर्दींत त्याचा राज्यशकटधुरंधर जो सायणाचार्य त्याच्या देखरेखीखालीं 'माधवीय वेदार्थप्रकाश' या नांवानें रचलें गेलें. कारण त्याचा मुख्य कर्ता माधवाचार्य–विद्यारण्य हा होता. हा सायणाचार्याचा भाऊ असून पुढें तो शंकराचार्यांच्या शृंगेरीपीठावर अधिष्ठित झाला. हा बौधायनसूत्राचा यजुर्वेदी ब्राह्मण होता. हा शंकराचार्यांच्या अद्वैतसंप्रदायांतील संन्यासी असल्यामुळें हें भाष्य साहजिक च या संप्रदायाच्या वेदान्तानें रंगलेलें आहे. आतां वेद हे यज्ञार्थ संप्रवृत्त झाले अशी प्राचीन काळापासून चालत आलेली वैदिक कल्पना आहे. इतकें च काय? पण यजुर्वेद व सामवेद यांची रचना यज्ञांतील अनुक्रमें आध्वर्यव व औद्गात्र या कर्मांना धरून झाली आहे. एक ऋग्वेद मात्र जुन्या परंपरित मंत्रपाठांत जसाचा तसा राहिला आहे. त्याचा एखादा हौत्रकर्माला धरून पर्यायपाठ निघाला नाहीं. परंतु त्या कारणानें त्यावर भाष्य लिहिणारास हौत्रकर्माला धरून ऋङ्मन्त्रांची मीमांसा करणें जरूर आहे. अशी मीमांसा सायणभाष्यांत उत्तम प्रकारें करण्यांत आली आहे. म्हणून च सायणभाष्यांत मीमांसा आणि वेदान्त या दोहोंची जोड दृष्टीस पडते. परंतु हा वेदान्त शांकरभट्टींतून बाहेर पडलेला विशिष्ट अद्वैतस्वरूपाचा आहे व तो तर खऱ्या वैदिक मीमांसेला अत्यंत वावडा आहे. म्हणून ज्याप्रमाणें 'स्वातंत्र्य' व 'समता' (Liberty and Equality) यांची विचित्र सांगड एकत्र पहावयाची असल्यास जँ झॅक रूसोचा 'ल कॉन्त्र्यॅ सोसिया' (The Contract Social) हा ग्रंथ आहे

त्याचप्रमाणें यास्क व जैमिनि यांची वैदिक कर्ममीमांसा व बुद्ध व शंकर यांचा अवैदिक अद्वैत-वेदान्त यांचा विलक्षण मिलाफ एका ठिकाणीं पहावयाचा असल्यास हें विद्यारण्याचें वेदभाष्य आहे.

हा अद्वैत-वेदान्त त्याचा मूळ उत्पादक जो शंकराचार्य त्याच्यापासून च जो उगीच फालतु पोकळ कोटिक्रमांनीं अपरंपार फुगवून ठेवला आहे त्याचें उत्तम निदर्शक प्रस्तुत ठिकाणीं 'तमसा गूढं तमः' यावरील सदर वेदभाष्यांतील पांडित्य होय. या वेदान्ताचा मुख्य कटाक्ष काणादीय वैशेषिकांच्या विरुद्ध आहे. वैशेषिकदर्शन हें जितकें द्वैताला सहज उपकारक होतें तितकें अद्वैताला होत नाहीं. बाकी सांख्य काय किंवा वैशेषिक काय या दोहोंना हि अर्वाचीन आचार्यप्रणीत द्वैताद्वैतवेदान्तांतील निरर्थक वादांशीं कांहीं कर्तव्य नाहीं. त्यांचा विषय निराळा, त्यांचें कार्य निराळें. अर्वाचीन वेदान्ती हे त्यांच्या दर्शनांतून आपआपल्या मतांना साधकबाधक वचनें घेतात व त्यांवर मोठमोठे वाद माजवितात. परंतु चमत्कार हा कीं, जेथें शंकराचार्य आपल्या ग्रंथांत एखादी वैशेषिकांची कल्पना जशीच्या तशी किंवा किंचित् बदल करून त्यांच्या च शब्दांत उतरतो तेथें त्यांचा नामनिर्देश हि करीत नाहीं; पण जेथें त्यांचा एखादा सिद्धान्त खोडून टाकण्यास प्रवृत्त होतो तेथें त्या काणादयांवर कसली च दयामाया न करतां त्यांना मूर्ख ठरविण्याच्या प्रबल इच्छेनें त्यांच्या नांवाचें मोठें प्रदर्शन करतो. याचें कारण मानसशास्त्राचा अभ्यास करणारांनीं पाहिजे तर शोधून काढावें. येथें येवढें च सांगितलें म्हणजे पुरें कीं, ज्ञानवादी कणाद हा तत्त्वद्रष्टा महामुनि अति थोड्या शब्दांत अति मोठा अर्थ व्यक्त करणारा दर्शनसूत्रकार आहे. उलट मायावादी शंकराचार्य हा ज्ञानाचें व्यर्थ स्तोम माजवून पोकळ शब्दावडंबरांत महान् ध्वनि उत्पन्न करणारा केवळ भाष्यकार आहे. कणादाचें वैशेषिकदर्शन हें

एका बाजूनें सांख्यांशीं व दुसऱ्या बाजूनें नैय्यायिकांशीं जोडून आहे. तसें च तें एका बाजूनें व्याकरणाशीं व दुसऱ्या बाजूनें वाक्यार्थमीमांसेशीं जोडून आहे. त्याचा योगाशीं सलोखा आहे व बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांशीं त्याचें सूत्र जोडलें कीं, त्यांतून निश्चयानें द्वंद्वतत्त्वज्ञान बाहेर पडून शांकरअद्वैताला समूळ धक्का बसणार आहे. या प्रकारें सर्व दर्शनांत अद्वैतवेदान्ताला जर कोणापासून खरी भीति असेल, तर ती परमाणुवादी कणादाच्या वैशेषिकदर्शनापासून होय. हा कणादाचा परमाणुवाद प्राचीन पुद्गलवादी जैनांना बौद्धांच्या विरुद्ध अत्यंत उपकारक झाला. तसा च तो अर्वाचीन शांकर अद्वैताच्या उलट माध्वद्वैतवादाला तर सर्वस्वी आधारभूत आहे. आणि आतां तो आधुनिक भौतिक-शास्त्रांतील विद्युत्परमाणूंच्या साक्षाद्दर्शनकालीं त्याला परम उपकारक होणारा आहे.

गूळ्हं=गूढं=निगूढं; संवृतं; झांकलेलें; व्यापलेलें.

अग्रे=आरंभीं; सृष्टीच्या सुरवातीच्या आरंभीं. पहिल्या ऋचेंत 'तदानीं' व दुसऱ्या ऋचेंत 'तर्हि' हे जसे कालवाचक शब्द आहेत तसा च सदर ऋचेंत 'अग्रे' हा कालवाचक शब्द आहे. 'तदानीं' व 'तर्हि' यांचा अर्थ एक च आहे. हे शब्द जगत्पूर्व-कालची निरपेक्ष स्थिति दर्शवितात. इतकी जुनी कीं, त्या वेळीं जणुं जगन्निर्मितीची वार्ता नव्हती. म्हणजे आत्म्याला आपण 'बहु स्यां प्रजायेय' अशी कामना उत्पन्न झाली नव्हती. या दोन शब्दांत पुनः तुलना करून पाहतां 'तदानीं' शब्द 'तर्हि' शब्दापेक्षां प्राचीनतम काळ ध्वनित करतो. आतां येथें 'अग्रे' हा शब्द अगदीं जगदारंभींचा काल दर्शवितो. हा काल आत्म्याला बहु व्हावें अशी कामना होऊन तो तप तपूं लागल्यानंतर पण जगत् व्यक्त होण्यापूर्वी दरम्यानचा आहे.

इदं सर्वं=हें सर्व दृश्यमान् जगत्.

अप्रकेतं=अप्रज्ञायमानं; जाणतां न येण्यासारखें. मागील ऋचेंत 'प्रकेत'=चिन्ह; वस्तुज्ञान होण्यास आवश्यक चिन्ह, हा शब्द आला आहे; व तेथें म्हटलें आहे कीं, जगत् निर्माण होण्यापूर्वीं त्या काळीं अहोरात्रींचें प्रकेत नव्हतें, म्हणजे अहोरात्रींचें ज्ञान करून देण्यास आवश्यक असें चंद्रसूर्यांचें दृश्य साधन नव्हतें. येथें 'अप्रकेतं' हा शब्द 'सलिलं' शब्दाचें विशेषण आहे. सलिल कसें तर जाणतां न येण्यासारखें; त्यांत कसला च भेदाभेद ओळखूं न येण्यासारखें. त्यांत असें कांहीं च साधन-चिन्ह नाहीं कीं त्यावरून एकाचा दुसऱ्याशीं भेद दृष्टीस पडेल व वस्तूचें ज्ञान होईल.

सलिलं=सरणधर्मकं; सरणशील; गतिमान् जगत् ; गतिमान् आप किंवा पाणी.हा शब्द 'सल् गतौ' म्हणजे सल्=गतिमान् होणें,प्रसरणें, या धातूपासून बनला आहे. त्यावरून सलिल म्हणजे गतिमान् वस्तु, अर्थात् जगत् होय. पुढें हा शब्द पाण्याला लावण्यांत आला. पण तो सुद्धां पाण्यांतील गतीला अनुलक्षून च होय. मागें पहिल्या ऋचेंत गतिमान् पाण्यांतील ध्वनिगुणाला अनुलक्षून 'अंभ' हा शब्द आला आहे. येथें पाण्यांतील गतिमत्त्वाच्या गुणाला अनुलक्षून सलिल शब्द योजला आहे. मूळारंभीं पाणी झालें-'आप आदौ ससर्ज'-वगैरे ज्या कल्पना आहेत तें पाणी अशा गतिमान् स्वरूपाचें आहे. म्हणून च 'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्' अशी श्रुति आहे. हें आप म्हणजे सलिल म्हणजे शुद्ध गतिमत्त्व होय. हें च जगत्. प्राचीन ग्रीक तत्त्ववेत्ता हेराक्लायटस् याचा सिद्धान्त 'The World is in Constant flux' =जगत् हें नित्य प्रवाहांत म्हणजे गतींत आहे असा आहे. अर्थात् अशा जगतांतील प्रसरणधर्माला धरून जर कोणीं त्याला

पाणी म्हटलें, प्रवहनधर्माला धरून वायु म्हटलें व प्रगमन-धर्माला धरून अग्नि म्हटलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. हेराक्लायटसच्या पूर्वीं ग्रीस देशांत थेलीज नामक तत्त्ववेत्त्यानें त्याला पाणी म्हटलें, अनाक्झिमेनीजनें वायु म्हटलें व हेराक्लायटसनें अग्नि म्हटलें. या सर्वांत जगत्कार्याच्या दृष्टीनें अग्नि मानणें जास्त सयुक्तिक आहे. कारण अग्नि म्हटला कीं, त्यायोगें केवळ गतिमत्त्व च ध्वनित होतें असें नाहीं, तर त्याबरोबर उष्णता व उजेड येतात व त्यांत च जगताला व्यक्तत्व येऊन त्यांतील सर्व घडामोडी चालतात. किंबहुना त्या उष्णतेंत च वायु व पाणी यांची सिद्धि होते. म्हणून वरील तिन्ही ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांत हेराक्लायटसची योग्यता अधिक आहे व तो च पुढें आरिस्टॉटलला विशेष मान्य झाला आहे. वैदिक तत्त्वज्ञानांत निरनिराळ्या प्रसंगीं निरनिराळ्या कारणांनीं हीं सर्व तत्त्वें जगताच्या आरंभीं मानण्यांत आलीं आहेत. प्रस्तुत स्थळीं जगताला सलिल म्हणजे पाणी म्हटलें आहे. सायणानें 'सलिलं'=कारणेन संगतं अविभागापन्नं=विभाग न पावलेलें पण विभाग पावण्याची सर्व साधन-सामग्री जवळ असलेलें असा सलिल शब्दाचा भावार्थ देऊन, क्वचित् सलिलं=सलिलमिव=सलिलाप्रमाणें अशी लुप्तोपमा घ्यावी असें सुचविलें आहे—'यद्वा सलिलमिति लुप्तोपमं। सलिलमिव। यथा क्षीरेणाविभागापन्नं नीरं दुर्विज्ञानं तथा तमसाविभागापन्नं जगन्नशक्यविज्ञानमित्यर्थः।'=जसें क्षीरानें विभाग न पावलेलें नीर जाणण्यास कठीण असतें तसें तमानें अविभक्त स्थितींत असलेलें जगत् जाणण्यास अशक्य होतें. पण अशा प्रकारची लुप्तोपमा मानण्याचें कारण नाहीं. येथें जगत् हें च आपल्या गुणानें सलिल आहे.

आः=आसीत्=होतें. हें 'अस्' धातूचें भूतकाळचें तृतीय-पुरुषी एकवचनी वैदिक रूप आहे.

तमसा गूळ्हं, अग्रे, इदं सर्वं अप्रकेतं सलिलं आः= आरंभीं हें सर्व तमानें व्यापलेलें अतएव जाणतां न येण्यासारखें गतिमान् तत्त्व होतें.

तुच्छ्येन=तुच्छेन. या शब्दांतील 'य'कार छांदस म्हणजे प्राचीन वैदिक आर्ष भाषेला धरून आहे. तुच्छ=टरफल, कोंडा–Chaff; कोंड्यासारखें क्षुद्र; पोकळी–Void.

आभु=आ समंतात् भवति उत्पद्यते इति आभूत् जगत्=जें आसमंतात् होतें म्हणजे उत्पन्न होतें तें आभु. सर्व बाजूंनीं किंवा सर्व दिशांनीं सर्वतोपरि एकदम उत्पत्ति पावणारें म्हणजे प्रकट होणारें जें जगत् तें च आभु होय.

अपिहितं=आच्छादितं. अपिहितं आसीत्=आच्छादित होतें, झांकलेलें होतें.

यत्–तत्=जें तें. यत् तुच्छ्येन आभु अपिहितं आसीत् तत् =जें तुच्छानें आभु झांकलेलें होतें तें.

एकं=तमानें व्यापलेलें असल्यामुळें ज्यांतील भेदाभेद जाणतां येण्यासारखे नव्हते असें एक च एक अव्यक्त सलिल.

तपसः महिना अजायत=तपाच्या महिम्यानें जन्म पावलें.

'तमसस्तन्महिनाजायतैकम्' असा तैत्तिरीय ब्राह्मणपाठ आहे. तमसः सकाशात् महिना महत्त्वेन अभिव्यक्तजगद्रूपेण अजायत उत्पन्नम्=तें एक च एक सलिल तमापासून आपल्या मोठेपणानें उत्पन्न झालें. या पाठापेक्षां मूळ ऋग्वेदपाठ च अधिक सयुक्तिक व मार्मिक आहे. तथापि या पाठांत हि एक गुण आहे. तो हा कीं, त्यायोगें येथें एखादा नवीन शब्द व नवीन कल्पना आणण्याचें प्रयोजन राहिलें नाहीं. हा शब्द म्हणजे तप होय. प्रस्तुत स्थळीं आरंभीं जें तम होतें त्या तमांतून च पुढें हें जगत् आपल्या माहात्म्यानें म्हणजे गतीच्या मोठेपणानें व्यक्तता पावलें. त्याकरितां तप झालें असेल पण तें येथें दर्शविलें नाहीं. कारण तें

दर्शविलें म्हणजे तप कोणाचें, केव्हां, कसें व कोणत्या स्वरूपाचें हे प्रश्न हि त्याचे मागोमाग आले च. मग त्याकरितां आत्मा तप तपला व तें तप ज्ञानमय होतें इत्यादि कल्पना करणें भाग आहे.

यत् तुच्छयेन आभु अपिहितं आसीत् तत् एकं तपसः महिना अजायत=जें तुच्छानें आभु झांकलेलें होतें, तें एक तपाच्या महिम्यानें जन्म पावलें.

येथें प्रथमतः तुच्छानें आभु अपिहित होतें असें म्हटलें आहे आणि नंतर असें जें होतें तें सर्वच्या सर्व जसेंच्या तसें तपाच्या महिम्यानें उत्पन्न झालें म्हणून सांगितलें आहे. ज्याप्रमाणें टरफलाच्या आंत झांकलेलें बीं असतें त्याप्रमाणें तमाच्या आंत झांकलेलें सलिल होतें, किंवा ज्याप्रमाणें कोंडा तांदुळाला झांकतो त्याप्रमाणें तमानें जगताला झांकलें होतें. अशा स्थितींत जगत् अव्यक्त होतें. तम गेल्यानंतर तें व्यक्त झालें. तम जाणें म्हणजे उजेड होणें, किंवा उजेड होणें म्हणजे तम जाणें. अर्थात् तम जाऊन उजेड आल्यावर किंवा उजेड येऊन तम गेल्यावर जगत् व्यक्त झालें. तें जेव्हां व्यक्त झालें तेव्हां त्यांतील द्वंद्वें दिसूं लागलीं. द्वंद्वें दिसूं लागलीं तेव्हां तें प्रज्ञायमान म्हणजे जाणण्यास योग्य झालें. तावत्कालपर्यंत तें तमानें व्याप्त अशा अव्यक्त स्थितींत अप्रकेत होतें म्हणजे जाणण्यास साधनीभूत असें कसलें च चिन्ह धारण केलें गेलेलें नव्हतें. अर्थात् आरंभीं जेव्हां केवळ तम होतें तेव्हां सर्व जगत् त्या तमानें व्याप्त अतएव अप्रकेत म्हणजे जाणण्यास अशक्य होतें. त्याला पुढें व्यक्तभाव येण्यापूर्वींची ही त्याची स्थिति होय. पण ही स्थिति सुद्धां त्या 'एकमेवाद्वितीयं'च्या मूळ अव्यक्तभावांतून व्यक्तभावांत प्रकट होण्याच्या मार्गांतील एक पायरी आहे. ही 'तमानें सलिल निगूढ' असण्याची किंवा 'तुच्छानें आभु अपिहित' असण्याची स्थिति केवळ अव्यक्त असल्यामुळें च एकरूप आहे, म्हणजे तींत

व्यक्तभावानें नानात्व उत्पन्न होण्यापूर्वीची आहे आणि ती तपाच्या महिम्यानें सिद्ध झाली आहे.

मूळ एकमेवाद्वितीयं आत्मरूप होतें. तें एक अर्थात् च अव्यक्त होतें. पुढें तें व्यक्तभावसंपन्न झालें. हें व्यक्तत्व त्यानें आपल्या स्वतःच्या तपाच्या महिम्यानें प्राप्त करून घेतलें. त्या तपाचें पहिलें कार्य तम. पण तम कसें तर सलिलाला व्यापून असलेलें. सलिल आभु म्हटलें तर तम तुच्छ झालें. जसा एखादा शुभ्र तांदुळाचा ढीग कोंड्यानें झांकलेला असावा तसें च हें जगत् तमानें झांकलेलें होतें. पण कोंडा झाला तरी तो जसा तांदुळांतून च सिद्ध व्हावयाचा तसें च तम झालें तरी तें सुद्धां जगतांतून च सिद्ध झालेलें असावयाचें. कोंडा उडाल्याबरोबर जसा त्याखालीं तांदुळाच्या अनेक दाण्यांनीं बनलेला ढीग व्यक्त होतो तसें च तम गेल्याबरोबर नानाविध गुणरूपांनीं युक्त भूतमात्र धारण करणारें जगत् व्यक्त व्हावें यांत नवल नाहीं. अशा जगताला येथें एका दृष्टीनें सलिल म्हटलें व दुसऱ्या दृष्टीनें आभु म्हटलें. त्यांतील गतिमत्त्वाच्या गुणाकडे पाहून सलिल म्हटलें व प्रकट होण्याच्या क्रियास्वरूपाकडे पाहून आभु म्हटलें. सर्व बाजूंनीं प्रकट होणारें तें आभु. जगताची उत्पत्ति कशी झाली ? एका ठिकाणीं एका च बाजूनें नव्हे तर सर्व बाजूंनीं एकदम झाली. म्हणून तें आभु होय. असें आभु महान् दिसलें म्हणून तम क्षुद्र ठरलें इतकें च. बाकी तम हीं केवळ व्यक्ताला अव्यक्तांत ठेवणारी कारणावस्था आहे आणि म्हणून ती अव्यक्ताला व्यक्तभावांत आणणाऱ्या आकाशाच्या अगदीं उलट आहे. असें तम तुच्छ म्हटलें म्हणजे आकाश आभु ठरतें. म्हणून आकाश=अतम ही जशी पोकळी (Void) तसें तम=अनाकाश ही हि पोकळी च होय. मात्र एक पोकळी काशयुक्त म्हणजे अंधकाररहित (Lightened void) आहे व दुसरी पोकळी काशरहित

म्हणजे अंधकारयुक्त (Darkened void) आहे. एकाच्या आवरणाखालीं जगताला व्यक्तत्व आहे व दुसऱ्याच्या आवरणाखालीं जगताला अव्यक्तत्व आहे. वैदिक देवकल्पनेप्रमाणें एकाचा अधिष्ठाता देव वरुण आहे, दुसऱ्याचा अधिष्ठाता देव मित्र आहे. अर्थात् दोन्ही स्थिति एका च गुणांतील दोन अवस्था असल्यामुळें योग्यतेनें समसमान आहेत, क्रियाधर्मानें परस्पर विरुद्ध आहेत, परंतु द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें परस्पर सापेक्ष आहेत. आतां येथें प्रथम 'तमसा गूळ्हं सलिलं' असा जो विन्यास केला त्याचा च अनुवाद 'तुच्छ्येन आभु अपिहितं' या शब्दांनीं झाला आहे. जें तमानें गूळ्ह सलिल तें च तुच्छानें अपिहित आभु होय. म्हणून जो तम आणि सलिल यांचा संबंध तो च तुच्छ आणि आभु यांचा संबंध आहे. अर्थात् यावरून वास्तविकरीत्या तुच्छ आणि आभु यांत कोणी म्हणतात त्याप्रमाणें क्षुद्र आणि महान् असा कायमचा संबंध नाहीं हें उघड आहे. आभु जर महान् म्हटलें तर तें इतकें क्षुद्र आहे कीं, तुच्छयाच्या आवरणाखालीं सहज झांकलें जातें व तुच्छ जर क्षुद्र म्हटलें तर तें इतकें महान् आहे कीं आभूला आपल्या आवरणानें पूर्णपणें झांकून टाकतें. सारांश, मूळ एकमेवाद्वितीयं आत्म्याच्या तपश्चर्येंत जी जगताची उत्क्रांति सुरू झाली तिचा पहिला पर्याय म्हणजे 'तमानें व्यापलेलें सलिल' किंवा 'तुच्छानें झांकलेलें आभु' होय. तें तमाच्या योगें अव्यक्त असल्यामुळें एक च एक होतें. तें आत्म्याच्या तपाच्या महिम्यानें झालें. तप म्हणजे गतिमान् होऊन तापणें, उष्ण होणें, तेज प्रसवणें, सलिल निर्माण करणें, व्यक्तभावांत येणें, जगत् बनणें. अशा जगताला येथें त्याच्या प्रसवमार्गांतील मूळ अव्यक्त स्थितीला उद्देशून सलिल व आभु म्हटलें व त्यांना अनुक्रमें तम व तुच्छ यांनीं आच्छादून टाकलें होतें असें सांगितलें.

तमः आसीत्;	तमसा गूळ्हं	सलिलं	आः
=	=	=	=
तुच्छयं	तुच्छयेन अपिहितं	आभु	आसीत्

जगद्व्यक्ततेच्या आरंभीं तुच्छानें झांकलेलें आभु किंवा तमानें व्यापलेलें सलिल होतें. आभु व सलिल हे दोन्ही शब्द जगताचे च दर्शक आहेत. आभु म्हणजे आसमंतात् उत्पत्ति पावलेलें व सलिल म्हणजे गतिमान् असलेलें. यावरून हे दोन शब्द एका वस्तूचे दोन निरनिराळे गुण दर्शवितात. सल्=सळसळणें. त्यापासून सलिल=सळसळणारें. अशा सलिलांत गतीबरोबर उष्णता व तेज आहे म्हणून पाणी आहे. तसें च गम्=गमन करणें. त्यापासून जगत्=गमनशील, गतिमान्. याप्रमाणें सलिल व जगत् हे दोन्ही शब्द समानार्थदर्शक आहेत. सलिल शब्दाचा पहिला अर्थ जगत् नंतर पाणी. कारण पाणी झालें तरी तें गतींत उत्पन्न होतें व स्वतः गतिमान् असतें. पाण्याच्या गतिमत्त्वाच्या गुणावरून त्याला सलिल ही संज्ञा आहे. येथें सदर ऋचेंत जगताच्या आरंभीं तमानें झांकलेलें सलिल होतें असें जें म्हटलें आहे त्यावरून जर कोणास वाटलें कीं, येथें जगताच्या मूळारंभीं कोणतें द्रव्य होतें–पाणी होतें, का तेज होतें, का आकाश होतें,–हें सांगावयाचें आहे, तर तसें नाहीं. येथें केवळ जगताला व्यक्तभाव येण्यापूर्वीं त्याची स्थिति कशी होती ती दर्शवावयाची आहे. ती स्थिति म्हणजे तें तमानें व्याप्त होतें ही होय. तें तमानें प्राप्त होतें म्हणून अप्रकेत होतें; म्हणून भेदाभेदरहित अव्यक्तस्वरूपांत एक च एक होतें. याप्रमाणें येथें एकमेवाद्वितीयं जी निरपेक्ष व निर्द्वंद्व वस्तु तीपासून सापेक्ष द्वंद्वमय जगत् कसें सिद्ध झालें हें शुद्ध जगदुत्पत्तिशास्त्र किंवा विश्वोत्पत्तिशास्त्र (Cosmogony) यांच्या दृष्टीनें विशद करून दाखविलें आहे.

निर्द्वंद्व
मूळ निरपेक्ष एक
व्याप्यव्यापक व्यक्ताव्यक्त द्वंद्वांच्या पलीकडे
आनीदवातं स्वधया तदेकं। तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास ॥
|
त्या एकापासून त्याच्या तपाच्या महिम्यानें
सृजन पावलेलें
सापेक्ष एक
व्याप्यव्यापक व्यक्ताव्यक्त द्वंद्वांनीं युक्त
तुच्छ्येनाभ्वपिहितं यदासीत्। तपसस्तन्महिना जायतैकम् ॥

येथें व्यापक तम व व्याप्य सलिल किंवा व्यापक तुच्छ व व्याप्य आभु आहे. पुनः तम=अंधकार म्हटला कीं, त्याबरोबर त्याचा प्रतियोगी काश्=उजेड आला च; व सलिल=गतिमत्त्व मानलें कीं त्याबरोबर अगतिमत्त्व हि आलें च. तमानें सलिलाला झांकलें कीं, गति जाऊन जी स्तब्धता व थंडता येते तींत अप्रकेतत्वामुळें अप्रज्ञेयता उत्पन्न होते. कारण जेथें अंधकारामुळें भेदाभेद च दिसत नाहीं तेथें ज्ञान कसें सिद्ध होणार? ही च जगताची अव्यक्त स्थिति. तिची उत्पत्ति तमांत आहे. पण प्रकाशानें तमाला किंवा उजेडानें अंधकाराला हांकललें कीं, ही स्तब्धता ढळून गति सुरू होते, तींत भेदाभेद दिसूं लागतो व तो च ज्ञानाचा विषय होतो. ही जगताची व्यक्त स्थिति. तिची उत्पत्ति आकाशांत आहे. या प्रकारें तम व आकाश या द्वंद्वांत संपूर्ण जगताची निर्मिति आहे. तथापि हें द्वंद्व जगताबरोबर जगताला धरून च सिद्ध होत असल्यामुळें जगताला उत्पत्ति आहे असें म्हटलें तर नाहीं असें हि ठरणार आहे. उत्पत्ति नाहीं म्हटलें कीं, मूळ सलिल=पाणी झालें, का आभु=आकाश झालें,

का अग्नि=तेज झालें ही भाषा च उरणार नाहीं. पण उत्पत्ति आहे असें मानलें कीं, मूळ कांहीं तरी ठरवावें लागणार हें खास. मग कोणी पाणी म्हणतील, तर कोणी तेज मानतील व कोणी आकाश ठरवतील. प्रस्तुत ठिकाणीं ही जगन्निर्मिति जगतांतील नियमांकडे पाहून अशी वर्णिली आहे कीं, ती झाली म्हटलें तर झाल्यासारखी दिसावी व झाली नाहीं म्हटलें तर न झाल्या-सारखी दिसावी. मूळारंभीं काय झालें ? तर निर्द्वंद्वांत सदैव सिद्ध च असलेली द्वंद्वसृष्टि उमटली. कशी उमटली ? तर व्यापकानें व्यापलेलें व्याप्य म्हणजे तमानें आच्छादिलेलें सलिल किंवा तुच्छानें झांकलेलें आभु प्रकट झालें. येथें च अव्यक्तांत व्यक्त व व्यक्तांत अव्यक्त यांचा प्रथम साक्षात्कार येणार आहे. अर्थात् येथें 'अग्रे तमसा गूळ्हं इदं सर्व अप्रकेतं सलिलं आः'— आरंभीं आकाशाच्या अभावीं हें सर्व जगत् तमांत झांकलेलें असल्याकारणानें अव्यक्त होतें असें जें म्हटलें आहे त्यांत किती गर्भित अर्थ आहे व केवढें तत्त्व सांठविलें आहे तें वरील विवरणावरून सहज लक्षांत येणार आहे. जगत् म्हटलें कीं तेथें गति असावयाची, गति म्हटली कीं तेथें उजेड व उष्णता उमटावयाचीं, उजेड म्हटला कीं तेथें व्यक्तता यावयाची व उष्णता म्हटली कीं तेथें पाणी व्हावयाचें हा गतिशास्त्राचा नियम च आहे. परंतु त्याबरोबर द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें गती-च्या विरुद्ध स्तब्धता, उष्णतेच्या विरुद्ध थंडता व उजेडाच्या विरुद्ध तम असल्याकारणानें आरंभीं जगत् हें तमांत बुडालेलें होतें म्हणून अव्यक्त होतें. तें च पुढें आकाशानें तमाला मारून त्याची जागा घेतल्यावर लागली च त्या आकाशांत पूर्णपणें व्यक्त झालें. सारांश, जगताला मूळ 'तमसा गूळ्हं सलिलं' ही अवस्था त्या निरपेक्ष 'एकमेवाद्वितीयं' आत्म्याच्या तपःप्रभावानें प्राप्त झाली. तो आत्मा सदसत्, व्याप्यव्यापक, व्यक्ताव्यक्त द्वंद्वांच्या

पलीकडे होता. हीं द्वंद्वें त्याच्या तपाच्या महीम्यानें जगताबरोबर च उत्पन्न झालीं. तप म्हणजे तापणें. त्यापासून उष्णतेनें त्याच्या अंगांतून स्वेदधारा वर्षाव पावल्या. तें च 'सलिल' म्हणजे पहिल्या ऋचेंत सुचविलेलें गहन व गंभीर 'अंभ' होय. त्याचें च येथें मूळारंभीं तमाच्या आवरणाखालीं जें अव्यक्तत्व होतें तें 'तमसा गूळ्हं अप्रकेतं सलिलं' या शब्दांनीं दर्शविलें आहे.

आतां जगत् म्हटलें कीं, त्याबरोबर तम व काश, अंधकार व उजेड, व्याप्य व व्यापक, व्यक्त व अव्यक्त, स्थिति व गति इत्यादि सर्व प्रकारचीं द्वंद्वें सदैव सिद्ध असावयाचीं हा नियम च आहे. त्यांपैकीं प्रथमतः येथें तम व काश हें द्वंद्व घेतलें व त्यांतील तमांत जगताची अव्यक्त स्थिति निदर्शित केली. असें 'तमसा गूळ्हं सलिलं' यद्यपि 'अप्रकेत' असलें तरी असद्रूप (non-existent) नाहीं तर पूर्ण सत्स्वरूप (existent) आहे. मात्र त्याचा प्रत्यय येण्यास तमाचे जागीं आकाश येऊन तें अव्यक्तांतून व्यक्त म्हणजे अदृश्यांतून दृश्य होणें जरूर आहे. तमांत त्याचें अस्तित्व आहे, आकाशांत भातित्व आहे. तम अगोदर, आकाश नंतर. म्हणून अस्तित्वाचा साक्षात्कार अगोदर, भातित्वाचा नंतर. वैदिक देवशास्त्रांत देव व असुर ही जोडी आहे. तींत असुरांचा जन्म अगोदर व देवांचा नंतर अशी कल्पना आहे. 'कानीयसा एव देवा ज्यायसा असुराः'=देव हे कनिष्ठ आहेत व असुर ज्येष्ठ आहेत, अशी ब्राह्मणश्रुति आहे. असुर हा शब्द असु=श्वसन करणें, असणें या धातूपासून बनला आहे. त्यापासून असु=जीव किंवा प्राण. असुर=जीव किंवा प्राण धारण करणारा, श्वासोच्छ्वास करणारा, असणारा (existing). देव हा शब्द दिव्=चकाकणें, काशणें, तेजवान् होणें–to shine–या धातूपासून बनला आहे. त्याचा अर्थ प्रकाशणारा, चकाकणारा, तेजस्वी, प्रभावान् (shining) असा आहे. असें हें असुर व

देव यांचें द्वंद्व च आहे. म्हणून त्यांत विरोध आहे व साहचर्य हि आहे. पुनः असुर आणि देव हे एका च गुणरेषेंतील एकापुढें एक सिद्ध झालेले पर्याय आहेत. असुरांचा स्वामी वरुण व देवांचा स्वामी इंद्र होय. वरुण हा प्रतिष्ठामान् आहे, इंद्र प्रगतिमान् आहे. वरुण हा तमाचा व तमानें गूढ सलिलाचा अधिष्ठाता आहे; इंद्र हा आभूचा म्हणजे प्रकाशाचा अधिष्ठाता आहे. जगत् गतिमान् झाल्याचें मूळ चिन्ह तम होय. अशा तमांत प्रथम ऋताचें ऋतत्व व सताचें सत्यत्व उदय पावतें. ऋ=गमन करणें. त्यापासून ऋत. सत्=असणें. त्यापासून सत्य. अर्थात् जगताच्या गतींत ऋत आहे व ऋताच्या सद्भावांत सत्य आहे. अशा जगतांतील ऋत-सत्यांवर देखरेख करणारा असुर वरुण आहे; तर त्या जगताच्या प्रकर्षांत त्याला तेजस्वितेला नेणारा देव इंद्र आहे. पुनः असुरांची उत्पत्ति तमापासून व देवाची उत्पत्ति प्रकाशापासून असल्यामुळें त्यांत सदैव वर्चस्वाबद्दल झगडा आहे. तथापि दोघे हि एकमेकां-च्या अपेक्षेनें चालणारे आहेत. जसें तम नाहीं तर काश नाहीं, तसे असुर नाहींत तर देव नाहींत. तमामध्यें ज्ञानप्राप्तीला कांहीं च साधन नसल्यामुळें जरी तें अज्ञानमय दिसणारें आहे तरी त्याचा स्वामी जो वरुण तो महाज्ञानी म्हणून वेदांत वर्णिला आहे; तर इंद्र हा केवळ आपल्या पराक्रमानें तेजाची वृद्धि करणारा आहे. ज्ञान हें स्वरूपतः बैठें आहे. तें गतींत म्हणजे कर्मांत उतरल्या-वांचून तेजभावाला जात नाहीं, तेजभावाला गेल्यावांचून विज्ञानमय होत नाहीं व विज्ञानमय झाल्यावांचून ब्रह्मस्वरूप पावत नाहीं. सारांश, मूळ आत्मा जो शुद्ध असुरभावानें तमांत अव्यक्त होता तो देवभावानें आकाशांत व्यक्त झाला आणि या रीतीनें पुढें तो जगताच्या उत्क्रांतींत सत्, चित् व आनंद या तीन रूपांत व सत्य, ज्ञान व अनंत या तीन गुणांत उत्तरोत्तर जसा असु-रत्वांतून देवत्वांत तसा देवत्वांतून ब्रह्मत्वांत पूर्णतेला गेला.

तम होतें; तमानें झांकलेलें, आरंभीं, हें सर्व प्रकेत-रहित सलिल होतें. जें तुच्छानें आभु आच्छादित होतें तें एक तपाच्या महिम्यानें जन्मास आलें.

जगदारंभीं आकाशराहित्याच्या स्थितींत तम म्हणजे अंधकार होता. आणि त्या अंधकाराखालीं हें सर्व सळसळणारें गतिमान् जगत्तत्त्व झांकून गेलें होतें. म्हणून त्यांत एका वस्तूपासून दुसरी वस्तु ओळखण्यास कांहीं साधन नव्हतें. सळसळणारें जगत् कसें तर आभु म्हणजे सर्व बाजूंनीं प्रकट होणारें. असें आभु जसा एखादा दाणा टरफलानें झांकलेला असावा तसें तमानें झांकलेलें होतें आणि म्हणून तें अद्यापि नानात्व न पावल्याकारणानें एक-रूप च होतें. हें तुच्छाखालीं आच्छादित असलेलें एकरूप आभु जें मूळ त्या वायूवांचून श्वसन करणाऱ्या एकमेवाद्वितीयं वस्तू-पासून जन्मास आलें तें केवळ त्याच्या तपाच्या महिम्यानें होय.

तदानीं म्हणजे जगत्पूर्वकालीं असत् नव्हतें सत् नव्हतें, रज नव्हतें व्योमन् नव्हतें, आवरक नव्हतें आवार्य नव्हतें, गहन व गभीर अंभ नव्हतें. तसें च त्या काळीं मृत्यु नव्हता अमृत नव्हतें, रात्र व दिवस यांचें प्रकेत नव्हतें. अशा स्थितींत जें कांहीं होतें तें वायूवांचून श्वसन करणारें 'एकमेवाद्वितीयं' होतें. अशाला आत्मरूप म्हटलें तर तें पूर्ण निरपेक्ष, निष्क्रिय, निर्गुण, निरालंब होतें. पुनः तें आत्मरूप म्हटलें तर ब्रह्मरूप होतें. मग अशाचें खरें रूप कोणतें? तर आत्मा–जगत्–ब्रह्म मिळून एक च एक. म्हणजे ज्याचे पोटांत जगत् आहे असें आत्मरूप किंवा ब्रह्मरूप. किंवा ज्याच्या आदिस्थानीं आत्मा व अंतिम-स्थानीं ब्रह्म आहे असें जगद्रूप.

आतां जगताची निर्मिति झाली अशी कल्पना केली तर समवायकारण (Material cause) कोणतें, निमित्तकारण (Instrumental cause) कोणतें, फलकारण (Final cause)

कोणतें इत्यादि कारणमीमांसा आली. मूळ एकमेवाद्वितीयं होतें. त्यानें स्वकामनेनें हें जगत् निर्माण केलें; परंतु कसें ? तर त्याच्या पोटांत च जें तें होतें तें हें व्यक्तत्वांत आणलें. म्हणजे अगोदर जगत् अव्यक्त होतें ही पहिली कल्पना. नंतर तें व्यक्त झालें ही दुसरी कल्पना. पुढें तें कोणीतरी हेतुपुरःसर व्यक्त केलें ही तिसरी कल्पना. तें मूळ जें एकमेवाद्वितीयं वायूवांचून श्वसन करीत होतें त्यानें व्यक्त केलें ही चौथी कल्पना. आतां पांचवी कल्पना म्हणजे हें त्यानें कसें केलें ? तर त्याचें उत्तर त्यानें तप तपून जगताला निर्मिलें.असा जो एक व अद्वितीय जगत् निर्माण करण्याच्या हेतूनें तप तपूं लागला तो आत्मा. येथें च प्रथम अनात्म्यांतून आत्मत्व म्हणजे असतांतून सत्त्व सिद्ध झालें. हा सत्स्वरूप आत्मा जें तप तपला तें पहिलें तप मानसिक होय. त्यांत तो मूळ निर्विकार होता तो सविकार झाला. त्याबरोबर त्याचे ठिकाणीं गतीचा प्रादुर्भाव होऊन तो जगद्भाव पावला. असें जगत् त्याच्या पोटांत सुप्त होतें तें च जागृत झालें. ही च त्याची तपश्चर्या. या तपश्चर्येंत तो उष्णता पावला व काशमान् झाला. उष्णतेपासून पाणी निघालें व काशापासून आकाश बनलें. अन्तस्तपनानें उष्णता जसजशी वाढत चालली तसतसें बाहेर पाणी सळसळूं लागलें. तें च 'सलिल'=गतिमान् तत्त्व, म्हणजे व्यक्तभावसंपन्न जगत् होय. तथापि व्यक्त होण्यापूर्वीं मूळ हें सलिल कसें होतें ? तर अद्यापि त्यांत आकाश विनटलें नव्हतें. म्हणून तावत्कालपर्यंत तें अनाकाशयुक्त अतएव अंधकारानें म्हणजे तमानें व्याप्त होतें. अर्थात् असें तमानें निगूढ सलिल 'अप्रकेत' होतें म्हणजे अनिर्देश्य होतें. तथापि तम झालें तरी त्याला जगतांत च स्थान आहे व त्याच्याबरोबर जोडीनें काश आहे. मात्र त्या दोहोंत गतीच्या चढउताराबरोबर चढउतार आहे. मूळारंभीं गतीच्या सुरवातीला काश जेव्हां केवळ स्फुलिंगावस्थेंत अन्तर्निगूढ होतें

तेव्हां एक तम च हें सर्व सलिल व्यापून होतें, पण जसजसें आत्म्याचें तपन तीक्ष्ण होत चाललें तसतशी जगताची गति वाढली व तींत गतीच्या भौतिक नियमाप्रमाणें काशाचें प्रसरण व तमाचें आकुंचन घडून आलें. त्यांत तमाची जागा काशानें व्यापली. तें च आकाश होय. अशा आकाशाखालीं जगताला पूर्ण परिस्फुटता आली. सारांश, तम जेव्हां बाहेर सलिलाला व्यापून होतें तेव्हां काश स्फुलिंगप्राय अन्तर्विलीन होतें व जगताला व्यक्तभाव नव्हता. पण पुढें काश जेव्हां आकाशत्वानें बाहेर विराजमान झालें तेव्हां तम आंत दडून बसलें, व जगत् व्यक्तभावसंपन्न झालें. म्हणून तम हें तुच्छ व सलिल आभु म्हणजे तम हें क्षुद्र व आकाश महान् म्हटलें आहे. परंतु आकाश जेव्हां क्षुद्र होतें तेव्हां तम महान् होतें, तें च आतां आकाश महान् झाल्यावर तम तुच्छतेला गेलें हें लक्षांत ठेवणें जरूर आहे.

याप्रमाणें सदर सूक्तांत जगदुत्पत्तीसंबंधीं जो विचार चालला आहे तो शुद्ध विश्वनिर्मितिशास्त्राच्या (Cosmogonical) दृष्टीनें आहे हें यथायोग्य च आहे. कारण यांत च वेदांचें वेदत्व किंवा ज्ञानाचें ज्ञानत्व आहे. या सूक्ताचा कर्ता प्रजापति ऋषि खरा मंत्रद्रष्टा आहे. कारण तो मंत्रांतील तत्त्व आपल्या अन्तश्चक्षूंनीं साक्षात् अवलोकन करतो. अर्थात् त्याला जगताकडे पाहून च जगताचे नियम समजत असल्याकारणानें त्यावरून तो जगत्पूर्वस्थितीचें अचुक प्रमाण बांधतो व जगदारंभणाचें बिनतोड अनुमान करतो. म्हणून तो साहजिक च अर्वाचीन वेदान्तांतील ब्रह्मघोटाळ्यांत सांपडत नाहीं व मायेपासून अलिप्त राहतो. त्याला जगद्विरुद्ध शुद्ध काल्पनिक (Idealistic) शांकर अद्वैती क्लृप्त्या माहीत नाहींत. म्हणून त्याला त्या कल्पनांतील अज्ञान, अविद्या व माया बिलकुल स्पर्श करीत नाहींत. त्याच्या कानावर जर या वितथ्यदर्शी, मिथ्यावादी विरक्तांच्या अस्वाभाविक संन्याशी

कोट्या गेल्या तर त्यांचें त्याला हंसू येईल, नव्हे त्याबद्दल त्याला तिरस्कार वाटेल. याचें उत्तम उदाहरण येथें 'तम आसीत्' या पदांवरील तै० ब्राह्मणांतील सायणभाष्य पहावें व त्याचा कांय अर्थ होतो तो समजून घ्यावा—" तमःशब्देनाविद्यामायाशक्त्यादिशब्दवाच्यं जगद्विकारोपादानं मूलाज्ञानमुच्यते । यथा तमः पदार्थानावृणोत्येवमिदमपि ब्रह्मतत्त्वमावृणोतीति तमः शब्देन व्यवहारः । तादृशं जगद्विकारनिष्पादनक्षमं ब्रह्मण्याश्रितं किंचित्तम आसीत् ।" या वैदिक भूमींत सदहू शांकरी मायेनें जर कांहीं कार्य केलें असेल तर तें वैदिकतत्त्वज्ञानाला आपल्या आवरणाखालीं पूर्णपणें झांकून टाकलें व आर्यवैदिकाला सर्वतोपरि दिङ्मूढ करून अवैदिक अनार्य मार्गाला लावलें, हें होय.

जगत् हें नानात्वाला धरून द्वंद्वमय आहे. जगदातीत एकमेवाद्वितीयं आहे. तो जगताचा निर्माणकर्ता ईश म्हटला तर त्याचें ज्ञान जगतावरून च व्हावयाचें हें उघड आहे. म्हणून त्याचा विचार करतांना प्रथम ईश व जगत् हें द्वंद्व कल्पिलें पाहिजे. अर्थात् जगत् जर सत् तर तो असत्, जगत् जर व्यक्त तर तो अव्यक्त, जगत् जर अनित्य तर तो नित्य. खरें एकमेवाद्वितीयं या दोहोंपलीकडे निर्द्वंद्व आहे. तें व्यष्टिसमष्टींच्या पलीकडे परमेष्ठी आहे, आत्म-ब्रह्मांच्या पलीकडे एका दृष्टीनें परमात्मरूप व दुसऱ्या दृष्टीनें परब्रह्मरूप आहे. अशा निर्द्वंद्व परब्रह्माचे नित्यत्वांत द्वंद्वमय जगताचें नित्य धारण आहे. त्याच्या सद्भावांत जगत् सुटून नाहीं व त्याच्या अविनाशित्वांत जगत् नाश पावत नाहीं. पुनः जगत् म्हटलें कीं तें नानाविध गुणकर्मांनीं युक्त नानानामरूपात्मक पदार्थमात्रांना धरून आहे. म्हणून परमात्मा जरी निर्गुण म्हटला तरी तो जगद्गुणानें युक्त आहे व जगत् सत्त्वरजतमादि त्रिगुणांच्या अखंड घडामोडींत नित्य व शाश्वत चालणारें आहे. त्याचें अनित्यत्व वैयक्तिक आहे, सामष्टिक नाहीं. अशा अनित्य

जगतांत च ईशाला नित्यत्व आहे. कारण तो जगताला व्यापून जगताच्या बाहेर आहे. असें जगत् उत्पत्ति पावलें किंवा निर्माण झालें असें कसें म्हणावें ? व तें सिद्ध तरी कसें करावें ? जसा दिवा म्हटला कीं उजेड आला तसा परमात्मा म्हटला कीं जगत् हि आलें च. कारण जगत् ही परमात्म्याची प्रकृति आहे, त्याच्या प्रकृतीचा गुण आहे, त्याच्या गुणाचें कार्य आहे, त्याच्या कार्याचें फल आहे. त्याचें स्थितिमत्त्व किंवा अस्तित्व जगताच्या गतिमत्त्वानें किंवा क्रियेनें च सिद्ध होणारें आहे. म्हणून वास्तविकरीत्या जगताची निराळी उत्पत्ति मानण्याचें कारण नाहीं. या रीतीनें परमात्म्याला जगताशीं अभेदरूपांत अद्वैत मानतां येईल. पण त्यांत द्वैत निश्चयानें अन्तर्भूत असतें असें म्हणावें लागेल. परमात्मा आहे म्हणजे जगत् हि आहे च. कारण निर्द्वंद्व आहे म्हणजे द्वंद्व आहे. जगताला उत्पत्ति नाहीं म्हटलें म्हणजे त्याचे कोणते पर्याय नाहींत व पर्याय नाहींत म्हणजे आरंभीं पाणी, का तेज, का आकाश हे प्रश्न नाहींत. जगताची उत्पत्ति, त्याची उत्क्रांति, तींतील क्रमपर्याय, त्यांतील कार्यकारणभाव इत्यादि सर्व गोष्टी मानवानें आपल्या ज्ञानाच्या बळावर आपल्या अंतिमाकरितां केवळ सांकेतिक रीतीनें उपस्थित केल्या आहेत इतकें च. ही त्याची कल्पनासृष्टि हें त्याचें सुकृत होय. असें सुकृत प्राप्त झाल्यानें तो आनंदी होतो. तथापि कोणत्या का कारणानें होईना, एकदां संकेत धारण केला म्हणजे वरील सर्व बाबी आल्या च. मग मूळारंभीं पाणी, का तेज, का आकाश हे प्रश्न हि आले. त्यांत कोणी पाणी म्हणेल, तर कोणी तेज मानील व कोणी आकाश ठरवील. असे मतभेद निरनिराळ्या काळीं एका च ठिकाणीं किंवा एका काळीं निरनिराळ्या ठिकाणीं दृष्टोत्पत्तीस येतात. म्हणून वेदांत किंवा उपनिषदांत मूळारंभीं क्वचित् पाणी तर क्वचित् तेज व क्वचित्

आकाश वर्णन केलेलें आढळतें. 'जें मूळ झालें च नाहीं त्याची वार्ता जर कोणी पुसूं लागलें' तर त्याला उत्तर देण्याकरितां अशीं निरनिराळीं अनुमानें बांधावीं लागणार व त्यांत निरनिराळ्या दृष्टिकोनांनीं पाहण्यांत निरनिराळीं रूपें दिसणार यांत कांहीं नवल नाहीं. प्रस्तुत ठिकाणीं ह्या एका लहान सूक्तांत या सर्व गोष्टी मोठ्या मार्मिक रीतीनें ध्वनित झाल्या आहेत. मूळ जें निर्द्वंद्व आहे तें द्वंद्वाला धरून आहे. पण द्वंद्वातीत आहे. म्हणून तें द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका कोटीनें निर्देशिलें जाणारें नाहीं. म्हणून तें असत् नाहीं, सत् नाहीं; मृत्यु नाहीं, अमृत नाहीं. अशा निर्द्वंद्वापासून द्वंद्वसृष्टि ही कोण्या एका विवक्षित काळीं निर्माण झाली असें नसल्यामुळें द्वंद्वोत्पत्ति व तिच्या पूर्वी द्वंद्वाभाव हा कांहीं च प्रकार नाहीं. ज्ञानाकरितां मान्य केलेले हे सर्व संकेत एका दृष्टीनें खरे दिसतात तर दुसऱ्या दृष्टीनें खोटे ठरतात. हा ज्ञानाचा नियम च आहे. कारण ज्ञान मर्यादित आहे. तें सांकेतिकरीत्या सदसतांतील अस्तिनास्तीच्या द्वंद्वाबरोबर च सत्यासत्याचें द्वंद्व निर्माण करितें व त्याचा उलगडा करीत बसतें. हें च त्याचें कार्य. म्हणून तें आज ज्याला खरें ठरवील त्याला उद्यां खोटें करील, किंवा एका दृष्टीनें ज्याला खरें म्हणेल त्याला दुसऱ्या दृष्टीनें खोटें मानील. या प्रकारें ज्ञान हें स्वतः द्वंद्वस्वरूप असून सदैव द्वंद्वनिष्ठ आहे.

आतां प्रथम एकदां ज्ञानाकरितां निर्द्वंद्वापासून द्वंद्वसृष्टि निर्माण झाली असा संकेत मान्य केला कीं, लागली च पुढें असतापासून सत् झालें, निर्गुणापासून सगुण झालें, निराकारापासून साकार झालें इत्यादि परंपरा आली च. त्याबरोबर निर्विकार विकारयुक्त झाला. विकार हा मनाचा गुण होय. म्हणून मूळारंभीं जें असत् होतें तें केवळ सद्भावरूप पावलें इतकें च नाहीं तर मनयुक्त झालें. अशा मनाला वाटलें "मी एकटा च एक आहें

—'एकोऽहं'. त्याबरोबर त्यानें कामना केली—'सोऽकामयत'— कीं आपण प्रजेमध्यें बहु व्हावें—'बहु स्यां प्रजायेयेति'. मूळांत तो जेव्हां एकटा च एक होता तेव्हां त्याला कांहीं भावगुण लावतां येत नव्हता. म्हणून त्याचा निर्देश 'नेति नेति'—हें नाहीं तें नाहीं अशा अभावदर्शक पदानें करण्यांत येत होता. आतां तो स्पष्ट आहे म्हटला. तथापि त्याचें अस्तित्व कसें जाणावें? तर त्याच्या श्वसनकर्मावरून. श्वसन कसें? तर वायू-वांचून. हें कसें घडावें? तर 'स्वधया' म्हणजे त्याच्या अद्भुत शक्तीनें. याप्रमाणें तो आहे खरा, पण त्याला कोणाचा आधार नसल्यामुळें तो 'स्वे महिम्नि प्रतिष्ठितः' स्वतःच्या महिम्यांत प्रतिष्ठित असा एकमेवाद्वितीयं आहे. त्याला भगवद्गीतेनें 'अनादि-मत्परंब्रह्म' म्हटलें आहे व त्या परब्रह्माला सत् म्हणतां येत नाहीं व असत् हि म्हणतां येत नाहीं 'नसत्तन्नासदुच्यते' असें सदर सूक्ताच्या पहिल्या ऋचेंतील पहिल्या ओळीचा अनुवाद करून त्याचें वर्णन केलें आहे. आतां तो आपल्या स्वधेनें प्रतिष्ठित असून त्याच्या महिम्यानें च हें संपूर्ण चराचर जगत् निर्माण झालें असें म्हटलें तर तो या आपल्या महिम्याच्या हि पलीकडे आहे—'एतावानस्य महिमाऽतो ज्यायांश्च पूरुषः'—पलीकडे किती आहे? तर जगताला सर्व बाजूंनीं वेढून पलीकडे दहा अंगुलें उभा आहे—'स भूमिं विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम् ।' या दहा अंगुलांचें प्रमाण किती? तर त्याच्या आक्रमणाचे जर चार पाद केले तर त्यांपैकीं एका पादांत च त्यानें हें सर्व जगत् व्यापलें व बाहेर जो दहा अंगुलें उरला तो तीन पाद राहिला— 'पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ।' असा हा पुरुष-सूक्तांतील परमपुरुष प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतील पुरुषाहून निराळा आहे. द्वंद्वांतील पुरुष सापेक्ष आहे. हा निर्द्वंद्व निरपेक्ष आहे. अशा पुरुषोत्तमानें आपल्या महिम्यानें जी ही सृष्टि निर्माण केली तींत

आरंभीं त्याचे मनांत काम उत्पन्न झाला—'कामो जज्ञे प्रथमः।' अर्थात् तो काम सर्व 'निमिषत्' व 'तिष्ठत्' म्हणजे साशनानशन-सृष्टीच्या पलीकडे होता इतकें च नाहीं तर 'समुद्रा'च्या म्हणजे सदर ऋचेंत वर्णिलेल्या तमानें निगूढ जें सलिल त्याच्या हि पलीकडे होता अशी अथर्ववेदांत श्रुति आहे—'ज्यायान् निमिषितोऽसि तिष्ठतो ज्यायान्त्समुद्रादासि काम मन्यो।' कामविकारांत त्याला प्रजेची इच्छा झाली. म्हणून त्यानें तप तपलें—'स तपोऽतप्यत'—व यज्ञ आरंभिला. तपांत त्याच्या अंगांतून स्वेदधारा निघाल्या. तें च मूळ येथें म्हटल्याप्रमाणें तमानें व्यापलेलें अप्रकेत सलिल होय.

ज्या तपाच्या महिम्यानें मूळारंभीं हें तमानें व्यापलेलें सलिल जन्मास आलें त्या तपांत जसजसा तेजाचा प्रकर्ष होत चालला तसतसें तम जाऊन त्याची जागा आकाशानें घेतली व त्या काशाखालीं सलिल प्रकाशित झालें. अर्थात् च अशा प्रकाशमय सलिलांत त्या मूळ अव्यक्त आत्म्यानें आपलें व्यक्त प्रतिबिंब पाहिलें. येथें च प्रथमतः एकमेवाला आपल्यासारख्या दुसऱ्याचें रूप दिसलें. त्याबरोबर साहजिक च त्याचा काम उद्दीपित होऊन त्यापासून जलाचे ठिकाणीं रेतःस्खलन झालें. त्या रेताच्या योगें पाण्याचे दोन भाग झाले. एक भाग घट्ट झाला. दुसरा पातळ राहिला. जो घट्ट झाला तो भृज्यमान् म्हणून त्यापासून भृगु जन्मला. जो अंगरस पातळ राहिला त्यापासून अंगिरस जन्मला. आणि या सर्वांला कारणीभूत जें प्रतिबिंब त्यापासून अथर्वण जन्मला. कारण तो जन्मल्यावर जेव्हां त्यानें आपला जनक कोण याबद्दल शोध चालविला तेव्हां अशरीरी वाणी झाली कीं, 'अथ अर्वाक् एनं पश्य'—अरे त्याला खालीं पाण्यांत पहा. या वाणीच्या अनुरोधानें त्यानें प्रतिबिंबाचे ठिकाणीं आपल्या बापाला पाहिलें आणि त्यावरून 'अथ अर्वाक्' पाहणारा म्हणून त्याला 'अथर्वा' हें नांव

प्राप्त झालें. अशी अथर्ववेदाच्या गोपथब्राह्मणाच्या आरंभीं जग-दुत्पत्तीला धरून भृगु, अंगिरस व अथर्वन् या–'नः पूर्वे पितरः' –आम्हां आर्यांच्या प्राचीन तीन पितरांच्या जन्मोत्पत्तीबद्दल कथा आहे. भृगु, अंगिरस व अथर्वन् हे तिन्ही शब्द वेदांत अग्नीचे दर्शक असून शिवाय अग्नीपासून निर्माण झालेल्या ऋषींचे वाचक आहेत; आणि हे आर्यांचें आर्यत्व स्थापन करणारे ऋषि मूळ अग्निसंशोधक आहेत. भृगु हा अग्नीच्या ज्वालेपासून झाला अशी स्मृति आहे–'सह ज्वालाभिरुत्पन्नो भुगुस्तस्माद्भृगुः स्मृतः।' अंगिरस हा अंगारापासून म्हणजे निखाऱ्यापासून झाला अशी ऐतरेय श्रुति आहे–'ये अंगारा आसंस्तेंगिरसोऽभवन्।' व अथर्वन् हा शब्द अथ+ऋ=गमन करणें या धातूपासून बनला असल्या-कारणानें केवळ आपल्या गतिमत्त्वाच्या गुणानें च प्रत्यक्ष अग्नि आहे. मागें वैश्वानरविद्येचा उलगडा करतांना सांगितलें च आहे कीं जगताचा आत्मा अग्नि व अग्नीचा आत्मा जगत् होय. असा आत्मा हा शब्द जगताच्या अनुषंगानें ब्रह्माचा गतिभाव व सद्भाव हे दोन्ही भाव दर्शवितो. सद्भावांत तो असुर आहे व गतिभावांत देव आहे. हा आत्मा तप तपला. तपापासून सलिल म्हणजे सळसळणारें पाणी झालें. त्यांत त्यानें आपलें प्रतिबिंब पाहिलें. त्यायोगें त्याचें रेत त्या सलिलांत स्खलन पावलें. रेतस्=प्रवाह, हा शब्द री=गति पावणें, वाहणें, झिरपणें या धातूपासून बनला आहे. अर्थात् आत्म्याचें रेतस् म्हणजे त्याच्या गतींत सिद्ध होणारा तेजाचा प्रवाह होय. रेतस् शब्दाला दुसरा पर्याय शब्द शुक्र हा आहे. तो हि तेज हा च अर्थ दर्शवितो. या तेजोरूपी रेताच्या योगें सलिलांत म्हणजे गतिमान्–द्रव्यात्मक–जगतांत (Material world in motion) तीन सृष्टिपर्याय झाले,–(१) अथर्वणरूप शुद्धगतिदर्शक वायुपर्याय Gaseous state; (२) अंगिरसरूप जलपर्याय Liquid state; व (३) भृगुरूप पृथ्वीपर्याय Solid

state. हे तिन्ही अग्नीचे म्हणजे गति व तेज यांचे परिणाम होत. यांत च छांदोग्योपनिषदांतील तेज, आप व अन्न या तिहींचें त्रिवृत्करण आहे. तथापि या सर्व पर्यायांचा समारोप एक अग्नि शब्द घेतला म्हणजे त्यांत च करतां येण्यासारखा आहे. आत्मा म्हणजे अग्नि, त्याचें तप म्हणजे अग्नि, त्या तपांत सिद्ध होणारें सलिल म्हणजे अग्नि, त्या सलिलाला व्यक्तभाव देणारें आकाश म्हणजे अग्नि, आणि त्या आकाशांत प्रकट होणारें आप काय, तेज काय, किंवा वायु काय हे हि अग्नि च होत. सारांश, हें संपूर्ण जगत् व्यष्टिशः वा समष्टिशः अग्निरूप म्हटलें म्हणजे प्राचीन ग्रीक तत्त्ववेत्ता हेराक्लायटस् हा 'अग्नि हा विश्वाचा आत्मा आहे' असा जो सिद्धान्त करितो तो किती मार्मिक आहे हें लक्षांत येतें. हेराक्लायटसूचा हा सिद्धांत एक 'आत्मा' किंवा 'अग्नि' हा शब्द घेतला व त्या एकेकाचा मूळ धात्वर्थ पाहिला तर त्यांत च ध्वनित होत आहे इतकें त्या शब्दांचें महत्त्व आहे व हेराक्लायटसूला अग्नि हा शब्द पूर्ण ज्ञात आहे. हें च गतिदर्शक अग्नितत्त्व अर्वाचीन भौतिकशास्त्रांच्या प्रथमोदयाच्या काळीं लायब्निझ्च्या तत्त्वज्ञानांत उतरलें असून आतां तें डॉ॰ आइन्स्टाईनच्या आधुनिक सापेक्षतावादांतील (Law of Relativity) गतीच्या मीमांसेबरोबर जोरानें उसळी मारून पुढें आलें आहे.

आत्म्यानें तप तपून मूळ तेज सृजन केलें; त्या तेजानें तप तपून आप सृजन केलें व आपानें तप तपून अन्न सृजन केलें. याप्रमाणें तेज, आप, व अन्न म्हणजे पृथिवी हें त्रिवृत्करण आहे. तप तपूं लागण्यापूर्वीं आत्मा होता पण वायूवांचून श्वसन करीत होता. म्हणून उघड च अगतिमान् होता. तप तपण्यांत तो गतिमान् झाला. त्याबरोबर त्याच्या श्वसनकर्मांत वायु आला. या प्रकारें तेजाच्या अगोदर वायूची उत्पत्ति आहे. पण वायु हें व्यक्त जगतांतील रूप आहे. म्हणून अव्यक्ताला व्यक्तभावांत

आणणारें आकाश वायूच्या अगोदर निर्माण झालें असें म्हणणें भाग आहे. अर्थात् 'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः, आकाशाद्वायुः, वायोरग्निः, अग्नेरापः, अद्भ्यः पृथिवी' अशी जी तैत्तिरीयोपनिषदांत उत्क्रांतीची परिणालिका दिली आहे ती अत्यंत मार्मिक आहे. असें आकाश जगताच्या व्यक्तभावाला आदिकारण असल्यामुळें 'आकाशः परायणम्'—आकाश हें च त्या जगताचें परम आश्रयस्थान म्हणून छांदोग्योपनिषदांत यथार्थ म्हटलें आहे. अशा जगतावरून च जर आत्म्याचा विचार करावयाचा तर आत्मा स्थितिमान् (Being) आहे. कां? तर जगत् गतिमान् (Becoming) आहे. आत्मा अव्यक्त आहे. कां? तर जगत् व्यक्त आहे. पुनः जगत् जें गतिमान् व व्यक्त आहे तें द्रव्यवान् आहे म्हणून होय. अर्थात् द्रव्य जर जड म्हटलें तर आत्मा अजड म्हणजे चैतन्य ठरतो. अशा आत्म्याचीं आपल्या ब्रह्मभावांत जशीं सत्, चित् व आनंद हीं तीन रूपें आहेत तशीं च जगताचीं हि आपल्या द्रव्यभावांत वायु, जल व पृथ्वी अशीं तीन रूपें आहेत. हीं तीन रूपें ज्या कारणतत्त्वानें सिद्ध होतात तें तत्त्व तेज किंवा अग्नि होय. वायूंतील तेज कमी झालें कीं त्याचें जल बनतें व जलांतील तेज कमी झालें कीं त्याची पृथ्वी बनते. उलट पृथ्वींत तेज वाढलें कीं जल होतें व जलांत तेज वाढलें कीं वायु होतो. पुनः हें तेज द्रव्यांतील परमाणूंच्या गतीवर अवलंबून असतें. हा गति आणि उष्णता यांचा भौतिक नियम आहे. अर्वाचीन जड-द्रव्यशास्त्र व रसायनशास्त्र द्रव्याचे प्रत्यक्ष भेद शंभरांपर्यंत दर्शवितात व पुढें एक हजारांपर्यंत अनुमानतात. पण हे सर्व भेद झाले तरी ते द्रव्याच्या वरील तीन रूपांत च असावयाचे हें उघड आहे. म्हणजे त्यांत कांहीं ऑक्सिजन-हैड्रोजन सारखे शुद्ध वायुरूप आहेत तर कांहीं पाण्यासारखे जलरूप आहेत व कांहीं

चांदीसोन्यासारखे पृथ्वीरूप आहेत. पण अग्नीच्या संस्कारानें सोन्यासारख्या घट्ट धातूला जलाचें व वायूचें रूप देतां येतें तर उलट ऑक्सिजन् सारख्या वायूला जलाचें व पृथ्वीचें रूप देऊन त्याच्या वड्या पाडतां येतात. यावरून तैत्तिरीयोपनिषदांतील सदर त्रिरूपात्मक द्रव्यसृष्टीच्या उत्क्रांतिदर्शनांत आकाश, वायु, अग्नि, पाणी आणि पृथ्वी या क्रमानें जो पंचमहाभूतांचा विन्यास केला आहे तो अत्यंत शास्त्रशुद्ध व युक्तिसिद्ध आहे यांत संशय नाहीं. आकाश हें जगताला अव्यक्तावस्थेंतून व्यक्तावस्थेंत आणण्यास मूळ कारण आहे म्हणून त्याचा प्रथम निर्देश केला. नंतर जगताचा उत्कट गतिभाव ज्या वायुतत्त्वांत सिद्ध होतो त्या वायूचा पर्याय घेतला. अशा वायूंतून जगताला जलभावांत येण्यास व जलांतून पृथ्वीभावांत येण्यास मध्यंतरीं जें साधनकारण आहे तें अग्नि होय. म्हणून वायूच्या नंतर लागली च अग्नीचें महत् तत्त्व दर्शविलें. आणि शेवटीं अग्नीच्या पुढें आप व आपाच्या पुढें पृथ्वी हे जगताचे अधिकाधिक स्थूल व जड पर्याय यथानुक्रम नमुद केले.

अव्यक्तापासून व्यक्त झालें म्हणजे अजगतापासून जगत् झालें. व्यक्त हें जगत् म्हटलें कीं तें जसें गतिमान् तसें च द्रव्यवान् आहे. द्रव्याच्या योगें गति चालते व गतीच्या योगें द्रव्याच्या रूपांत फेरफार होतो. गति उष्णता उत्पन्न करते व उष्णतेच्या अपेक्षेनें वायूपासून पाणी व पाण्यापासून पृथ्वी बनते. पुनः जगत् हें द्वंद्वमय आहे. म्हणून त्यांत गति आहे तशी च स्थिति आहे. किंबहुना गतींत स्थिति व स्थितींत गति असा त्यांचा संबंध आहे. या कारणानें सर्व ज्ञान–मग तें जगताचें असो वा जगदातीताचें असो–जर जगतावरून च चालावयाचें तर निरपेक्ष अशी कोटी च नाहीं. जें जें कांहीं आहे म्हणावें तें सापेक्ष आहे. अशा स्थितींत कार्यकारणभाव नाहीं व जन्यजनकसंबंध हि नाहीं. मग जगताच्या आरंभीं काय होतें? आकाश होतें, का तेज होतें,

का वायु होता, का पाणी होतें ? जें होतें त्याला तरी आदि-कारण कोणतें ? त्याला सत् म्हणावें का असत् म्हणावें ? जें म्हणावें त्याला जर जगतांतील च कांहीं अर्थ द्यावयाचा तर कोणता च अर्थ देतां येणार नाहीं. बरें, कांहीं होतें असें कल्पिलें तर पुढें दुसरें प्रादुर्भाव कसें पावलें ? मग आत्मा, त्याचें मन, त्यांतील विकार, तदनुसार त्याच्या कामना व तदनुषंगानें त्याचें तप ह्या सर्व बाबी आल्या. म्हणून मूळारंभीं एक च तम होतें–'तमो वा इदमग्र आसीदेकम्'–असें मैत्रा-यण्युपनिषदांत वचन आहे व तो सदर ऋचेंतील शब्दांचा जसाचा तसा प्रतिध्वनि आहे. आतां तम म्हटलें कीं त्या बरोबर लागली च आकाश आलें च. कारण आकाश हा तमाचा प्रतियोगी आहे व त्याचे अपेक्षेनें तमाला जगतांत स्थान आहे. आकाश म्हणजे तेज, हें च सत्त्व होय. असें तम आणि सत्त्व मिळून द्वंद्व आहे व त्या दोहोंना जोडणारें मध्यं-तरीं रज आहे. या प्रकारें अव्यक्तापासून व्यक्त, तमापासून तेज, असतापासून सत् व निर्गुणापासून गुण अशी हीं जगताची उत्पत्ति आहे. तींत प्रथम जेव्हां निर्विकारांत विकार घडतो व निर्मनांत मन येतें तेव्हां च तमांत आकाश उमटतें. जें मूळ सलिल तें च आप होय. म्हणून 'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्' अशी तैत्तिरीय ब्राह्मणांत श्रुति आहे. हें सलिल म्हणजे गति-मान् तत्त्व. तें मूळ स्थितिमानापासून झालें. अर्थात् त्या स्थिति-मानाच्या ठिकाणीं जो गतीचा गुण प्रसुप्त होता तो जगताच्या क्रियेंत प्रकटता पावला. गुण आणि कर्म-Potentiality & Actuality हें जसें द्वंद्व आहे तसें असणें आणि होणें–Being & Becoming हें हि द्वंद्व आहे. जें 'अस्ति'=असतें तें 'भवति'=होतें. असणें हें स्थितिदर्शक आहे; होणें हें गति-दर्शक आहे. अशा होण्यांत गतीचे सर्व द्वंद्वपर्याय येतात.

म्हणजे तेथें 'पुढें गति'–'मागें गति', 'वर गति'–'खालीं गति', 'आंत गति'–'बाहेर गति' असा त्रिमात्रात्मक संपूर्ण दिक्प्रदेश गतीनें व्यापला जातो. वस्तुतः अशा प्रकारचें आपल्या प्रकृति-गुणकर्मानें युक्त जगत् हें जगदातीताबरोबर सदैव सिद्ध च आहे व त्या जगतांत स्थिति-गति, अस्ति-नास्ति, उत्पत्ति-लय हीं द्वंद्वें त्यांतील वस्तुमात्राला पृथक्त्वेंकरून वैयक्तिकभावांत पूर्णपणें लागू आहेत, सामुच्चयेंकरून सामष्टिकभावांत बिलकुल लागू नाहींत ही गोष्ट नित्य लक्षांत ठेवणें जरूर आहे.

मूळारंभीं तम विरुद्ध अतम या द्वंद्वांत तम होतें असें म्हटलें कीं, 'सदसत्' द्वंद्वांत असत् व 'मृत्यु–अमृत' द्वंद्वांत मृत्यु होता असें ओघानें च निष्पन्न होतें. आणि म्हणून च तैत्तिरीयोप-निषदांत 'असद्वा इदमग्र आसीत्ततो वै सदजायत'=मूळारंभीं असत् होतें त्यापासून सत् उत्पन्न झालें,–असें वचन आहे; तर बृहदारण्यकोपनिषदांत–'नैवेह किंचनाग्र आसीन्मृत्युनैवेद-मावृतमासीत्'=मूळारंभीं येथें कांहीं एक नव्हतें; हें केवळ मृत्यूनें आच्छादित होतें,–असें वचन आहे. जें तम तो च मृत्यु. म्हणून जें अप्रकेत सलिल 'तमानें गूळ्ह' होतें तें 'मृत्यूनें आवृत' होतें. म्हणजे तें अनाकाशांत अव्यक्त होतें. अशा अव्यक्ताला व्यक्तभावांत कोणीं व कसें आणलें? तर आत्म्यानें तप तपून. अशा तपांत त्याच्या अंगांतून ज्या स्वेदधारा निघाल्या तें च सलिल. त्या सलिलांत त्यानें जेव्हां आपलें प्रतिबिंब पाहिलें तेव्हां कामविकारानें त्याचें वीर्य पतन झालें. तें तेज. त्या वीर्यापासून पाण्याचे ठिकाणीं कोटिसूर्याच्या प्रभेसारखें सुवर्णमय अंडें निर्माण झालें—'अप एव ससर्जादौ तासु वीर्यमवाकिरत्। तदंडमभवद्धैमं सूर्यकोटिसमप्रभम्॥' हें अंडें हैम=सुवर्णमय होतें म्हणजे तेजानें युक्त होतें. त्यायोगें सलिलांतील तम नाहींसें होऊन आकाश स्फुट झालें व अव्यक्ताला व्यक्तत्व आलें. पूर्वीं आकाश स्फुट

झाल्यानंतर जेव्हां अव्यक्ताला व्यक्तत्व आलें तेव्हां आत्म्यानें त्यांत आपलें प्रतिबिंब पाहिलें असें सांगितलें, तर आतां त्याच्या उलट निराळ्या रीतीनें हें वर्णन आहे. पूर्वीं तम गेल्यानंतर प्रतिबिंब पडलें असें म्हटलें, तर आतां प्रतिबिंब पडून तें च हिरण्मय अंडें बनल्यानंतर तम गेलें म्हणून सांगितलें. अशा हिरण्मय अंड्यांत संपूर्ण विश्व व्यक्त करण्याचें आत्म्याचें बीज होतें. त्यापासून ही सर्व नानाविध प्रजासृष्टि निर्माण झाली. सारांश, मूळ एकमेवाद्वितीयं आत्म्याला प्रजा निर्माण करावी अशी कामना झाली. त्याबरोबर त्यानें तप तपून अगोदर पाणी निर्माण केलें. मग त्यांत त्यानें आपलें रेत सोडलें. त्या रेताच्या प्रभावानें पाण्यांत हिरण्मय अंडें बनलें. तें च ब्रह्मांड. त्यांत रेत-रूपानें जो तो आत्मा अन्तर्निविष्ट झाला होता तो पुत्ररूपानें बाहेर प्रसव पावला. कारण 'आत्मा वै पुत्र नामासि' अशी श्रुति आहे. याप्रमाणें या ब्रह्मांडाच्या मूळ उत्पत्तीला समवाय किंवा उपादान कारण (Material cause) आत्म्याच्या तपापासून निघालेलें सलिल; निमित्तकारण (Efficient cause) त्यानें प्रजाकामनेनें सोडलेलें रेत; फलकारण (Final cause) त्याची 'बहु स्यां प्रजायेय' ही कामना. आतां शेवटीं रूपकारण (Formal cause) म्हणजे त्यानें आंत शिरून त्रिवृत्करणानें ह्या संपूर्ण भुवनाला जें नानाविध नामरूपाला आणलें तें त्याचें कार्य होय.

हें जगन्निर्मितीचें कार्य वेदांत ठिकठिकाणीं निरनिराळ्या प्रकारें निरनिराळ्या दृष्टींनीं व निरनिराळ्या कल्पनांनीं वर्णन केलें आहे. त्यांचा येथें किंचित् दिङ्मात्रानें परामर्ष घेतला असतां तत्संबंधीं वेदांचा भावार्थ सहज लक्षांत येणार आहे. ऋग्वेदांत सध्रिनामक वैरूप ऋषींचें एक सूक्त आहे. त्यांत आरंभीं च तापस घर्माचें वर्णन आहे. हा सध्रि ऋषि स्वतः च तापस म्हणजे तपाचा पुत्र घर्म

म्हटला आहे. तप म्हणजे आत्मा जें प्रजेच्या कामनेनें तपला तें. तपाचा पुत्र घर्म म्हणजे तपाच्या उष्णतेनें त्याच्या अंगांतून ज्या घामाच्या धारा निघाल्या व त्यापासून पुढें सलिल किंवा आप बनलें तें होय. सध्रिः=सह चालणारा. येथें तो तपाच्या सह चालणारा असून त्याला वैरूप म्हटला आहे. वैरूपः=नानाप्रकारच्या विलक्षण रूपांनीं युक्त. तपापासून निघालेलें घर्मरूप सलिल हें गतिमान् जगत् होय. अर्थात् तें नानानामरूपात्मक वस्तूंनीं सदैव सिद्ध असल्याकारणानें तद्दर्शक वैरूप हा शब्द सध्रीला लावला आहे तो यथायोग्य आहे. असें हें घर्मसूक्त तापस घर्मानें जणुं स्वस्वरूप-निदर्शनार्थ च लिहिलें आहे. त्यांत पहिल्या ऋचेचा प्रथमार्ध येणें-प्रमाणें आहेः–'घर्मा समंता त्रिवृतं व्यापतुस्तयोर्जुष्टिं मातरिश्वा जगाम' =समंतात् असणारें किंवा संगत चालणारें (समंता=समंतौ) घर्मद्वय (घर्मा=घर्मौ) त्रिवृताला व्यापतें झालें; त्या दोहोंच्या (तयोः= त्या घर्मद्वयाच्या) जुष्टीला म्हणजे प्रीतीला मातरिश्वा=वायु किंवा अग्नि, हा पात्र झाला. घर्म हा शब्द घृ (क्षरणदीप्त्योः) क्षरणें, दीप्तिमान् होणें–to sprinkle, to shine या धातूपासून बनला आहे. आत्म्याच्या तपनापासून क्षरलेलें जें दीप्तिमान् स्वेदजल तो च घर्म होय. हा घर्म आकाशयुक्त सलिलाचें म्हणजे व्यक्त जगद्भावाचें द्योतक आहे. त्यांतील व्यक्तत्व काशानें आहे, सलिलत्व गतीनें आहे, व उष्णत्व तपानें आहे. येथें हा तापस घर्म दोन प्रकारचा दर्शविला आहे,–(१) काशयुक्त, व (२) गतियुक्त. तथापि काशांत गति आहे, गतींत काश आहे, आणि गति व काश या उभयतांची सिद्धि तपांत आहे. असें हें तापस घर्मद्वय सर्व दिगंताला व्यापून आहे. तथापि पुनः त्यानें त्रिवृताला व्यापिलें असें म्हटलें आहे. दिगंताला व्यापण्यांत त्यानें जगताला अव्यक्तत्वांतून व्यक्तत्वांत आणलें; व त्रिवृताला व्यापण्यांत त्यानें त्या जगताला एकत्वांतून अनेकत्वांत वाढविलें. त्रिवृत

म्हणजे तेज, आप आणि अन्न असें छांदोग्योपनिषदांत सांगितलें आहे. जगतांतील प्रत्येक वस्तुजात त्रिवृत्करणानें बनली आहे, म्हणून ती अन्नरूप आहे; व अन्न हा आपाचा, आणि आप तेजाचा परिणाम आहे. अशा या त्रिवृताचें पहिलें कार्य वायु होय. जगताला मूळ व्यक्तभाव आकाशांत वायूचे ठिकाणीं येतो. कारण जगताचें गतिमत्त्व मूळ वायुरूप द्रव्यांत प्रकट होतें व त्या वायूपासून पुढें तेजाच्या संस्कारानें आप आणि पृथ्वी हीं द्रव्याचीं उत्तरोत्तर स्थूलरूपें सिद्ध होतात. यांपैकीं प्रत्येक मागील पर पुढीलाचें अन्न असतें—म्हणजे वायु आपाचें, आप पृथ्वीचें, पृथ्वी ओषधींचें, ओषधि प्राण्यांचें, प्राणी मनुष्याचें, मनुष्य देवांचें व देव परमेष्ठीरूप ब्रह्माचें अन्न होत. अर्थात् अशा ह्या अन्नरूप द्रव्यात्मक जगतांत मूळ एक वायु, आणि त्या वायूवर संस्कार करणारा अग्नि, अशीं दोन तत्त्वें घेतलीं म्हणजे संपूर्ण जगताची व्यवस्था लागते. म्हणून च येथें त्या तापस घर्माला मातरिश्वा प्रिय झाला म्हणून म्हटलें आहे. कारण मातरिश्वा हा वेदांत अग्नि आहे आणि वायु हि आहे. पुनः घर्म जसें द्विविध तसा मातरिश्वा हि द्विविध आहे. घर्माच्या या द्विविधत्वाला अनुलक्षून सायणानें आपल्या भाष्यांत त्याचे अर्थ अग्नि आणि आदित्य असे दिले आहेत—'घर्मौ दीप्यमानावग्न्यादित्यौ।' कारण जगतांत हे च दोन दीप्तिमान् पदार्थ आहेत. येथें अग्नि हा साक्षात् गतीचें प्रतीक व आदित्य हा त्या गतींत च सिद्ध होणाऱ्या तेजाचें प्रतीक मानलें म्हणजे सायणाचे हे दोन्ही अर्थ ऋचेंतील भौतिक तत्त्वाला पुष्टिकारक च आहेत.

आत्म्यानें तप तपून जें घर्म सृजन केलें त्या तापस घर्मांत तो आत्मा प्रथम प्रतिबिंबरूपानें पतन पावला आणि नंतर रेतसिंचनानें त्यांत प्रवेश करता झाला. प्रतिबिंबरूपानें वा रेत-

सिंचनानें हें जें त्या 'एकमेवाद्वितीयं'चें पतन तें सुपतन असल्या-कारणानें त्याला 'सुपर्ण' हें नांव प्राप्त झालें. अशा सुपर्णाचें सलिलांतील प्रवेशन सदर घर्मसूक्तांत येणेंप्रमाणें कथन केलें आहे:—

एकः सुपर्णः स समुद्रमाविवेश
स इदं विश्वं भुवनं विचष्टे ।
तं पाकेन मनसा पश्यमंतितस्तं
माता रेळ्हि स उ रेळ्हि मातरं ॥

तो एकटा च एक सुपतनशील (सुपर्णः) समुद्रामध्यें सर्व बाजूंनीं प्रवेश करिता झाला (आ विवेश). त्यानें हें सर्व भुवन विशेष रीतीनें अवलोकन केलें (वि चष्टे). त्याला मी परिपक्क मनानें (पाकेन मनसा) समीप पाहिलें. त्याला माता आस्वादिते किंवा चाटते, व तो मातेला आस्वादितो किंवा चाटतो (रेळ्हि).

येथें समुद्र म्हणजे आत्म्याच्या तपापासून ज्या स्वेदधारा अभिस्रवण पावल्या व त्यांचें पाण्याचें थारळें बनलें तें होय. हा च तापस घर्म. या अभितप्त तपापासून उत्पन्न झालेल्या जल-समूहाला अघमर्षण ऋषीच्या सूक्तांत 'अर्णव समुद्र' म्हटलें आहे. प्रस्तुत नासदीयसूक्तांत त्याला 'गहन व गभीर अंभ' व 'तमानें गूळ्ह सलिल' म्हटलें आहे. हें च सृष्टीच्या मूळारंभीं सृजन पावलेलें आप. समुद्र म्हणजे ज्यामध्यें सर्व बाजूंनीं उदकें एकवटतात असा पाण्याचा निधि. सायणानें समुद्र शब्दाचा 'समुद्रवं सर्वतो गमनं' असा विकल्पानें अर्थ केला आहे तो फार मार्मिक आहे. त्या-वरून समुद्र म्हणजे गतिमान् जगत्. अशा समुद्रांत म्हणजे गति-मान् जगतांत तो एक च एक सुपर्ण म्हणजे तेजाचें किरण धारण करणारा दीप्तिमान् सुंदर पक्षी आसमंतात् प्रवेश करता झाला. अर्थात् त्यानें आपल्या तेजानें हें जगत् सर्व बाजूंनीं भरून टाकलें.

त्याबरोबर या सलिलावरील तमाचें पटल किंवा आभूवरील तुच्छाचें आवरण नाहींसें होऊन आकाश प्रकट झालें, व त्याखालीं जगताला पूर्णपणें व्यक्तता आली. याप्रकारें त्या सुपर्णानें समुद्रांत प्रवेश करून हें संपूर्ण भुवन विशेष रीतीनें न्याहाळून पाहिलें; म्हणजे त्यानें ह्या जगताला नानागुणरूपांमध्यें अनंतत्वांत पूर्णतेला कसें न्यावें या दृष्टीनें त्याकडे अवलोकन केलें. येथें हा तपःपुत्र घर्म किंवा सध्रिनामक वैरूप ऋषि म्हणतो—'मीं ह्या सुपर्णाला आपल्या समीपवर्ती माझ्या परिपक्क मनानें म्हणजे ज्ञानदृष्टीनें पाहिलें'. अर्थात् ह्या मनीषीला त्या ब्रह्मस्वरूप आत्म्याचा किंवा आत्मस्वरूप ब्रह्माचा आपल्या भोंवतीं जगत्कार्यांत च जो साक्षात्कार आला तो त्यानें येथें अत्यंत स्पष्ट व असंदिग्ध शब्दांनीं निवेदन केला आहे. यापुढें तो ऋषि सांगतो—'त्या सुपर्णाला माता आस्वादिते किंवा चाटते, आणि उलट तो मातेला आस्वादितो किंवा चाटतो'. रेळ्हि=लेढि. हें लिह्=आस्वादणें, चाटणें, (to taste, to lick) या धातूचें वर्तमान काळीं, तृतीयपुरुषीं, एकवचनीं वैदिक रूप आहे. सायणानें माता शब्दाचा अर्थ वाक् दिला आहे. ज्याअर्थीं वाचेंत त्याचें वर्णन होतें त्याअर्थीं वाक् त्याला आवडते आणि उलट वाचेला हि वर्णन करण्याला तो आवडतो. हा सायणाचा आशय आहे व पुढील ऋचेंत या अर्थाला पुष्टि आहे–'सुपर्णं विप्राः कवयो वचोभिरेकं संतं बहुधा कल्पयंति'=मेधावी व क्रांतप्रज्ञ पुरुष त्या एक च एक सुपर्णाला आपल्या स्तुतिवचनांनीं अनेक प्रकारें कल्पितात. तथापि येथें माता शब्दाचा अर्थ जगत् घेणें योग्य आहे. आत्मा–जगत्-ब्रह्म या त्रिकूटांत आत्मा हा पतिरूप, जगत् जायारूप व ब्रह्म प्रजारूप आहे म्हणून मागें सांगितलें च आहे. 'पति हा भार्येच्या ठिकाणीं संप्रवेश करून गर्भ होत्साता पुत्ररूपानें आपला जन्म करून घेतो आणि

म्हणून ज्याअर्थीं तो तिच्या ठिकाणीं पुनर्जन्म पावतो त्याअर्थीं जायेला जायात्व प्राप्त होतें', अशी श्रुतिस्मृतींची कल्पना आहे. अर्थात् यावरून आत्मा हा जगताला एका बाजूनें पति आहे व दुसऱ्या बाजूनें पुत्र आहे. कारण त्याचें च रेत धारण करून ही जगन्माता पुढें प्रजावर्धन करीत आहे. म्हणून सदर ऋषी-च्या मतें ही जगन्माता त्या सुपर्णाला एका बाजूनें पतिप्रेमानें आस्वादिते व दुसऱ्या बाजूनें पुत्रवात्सल्यानें चाटते; तर उलट तो सुपर्ण हि ह्या जगताला जायाकामनेनें आस्वादितो व मातृ-भक्तीनें चाटतो. सारांश, आत्मा व जगत् ह्या दोघांना हि परस्परांबद्दल अत्यंत प्रेम असल्याकारणानें हें जगत्कार्य ब्रह्माचे ठिकाणीं सुफलित होतें.

येणेंप्रमाणें सदर सध्रिनामक वैरूप ऋषीनें आत्म्याच्या तापस घर्माचें जें स्वरूपाविष्करण केलें आहे तें पाहिल्यानंतर आतां पुढें त्या जगद्रूपी सलिलांत विश्वांतील नानाविध गुणरूपधारी पदार्थां-चें सृजन कसें झालें हा प्रश्न उत्पन्न होतो. त्याचें उत्तर वेदांत हें विश्व निर्माण करणाऱ्या विश्वकर्मन् ऋषीच्या च तोंडून ऐक-ण्यास सांपडतें. हा विश्वकर्मा ऋषि भुवनपुत्र म्हटला आहे, आणि त्याचीं त्याच विश्वकर्मस्वरूपी देवतेवर दोन सूक्तें आहेत. विश्वकर्मन् हें नांव वरील घर्मसूक्तांत निर्दिष्ट केलेल्या सुपर्णाला त्याच्या विश्व निर्माण करण्याच्या क्रियेवरून च देण्यांत आलें आहे. हा विश्वकर्मन् ज्या विश्वाला निर्माण करतो त्याचें च पुनः तो यज्ञांत हवन करतो व त्याबरोबर मागोमाग आपलें स्वतःचें हि हवन करून घेतो. कारण असा हा सर्वस्वाचा यज्ञ करून घेतल्याखेरीज ब्रह्माची सिद्धि होत नाहीं. हा त्याचा विश्वयज्ञ व आत्मयज्ञ सदर सूक्तद्वयांतील पहिल्या सूक्ताच्या पहिल्या च ऋचेंत पुढीलप्रमाणें नमुद केला आहे:—

'य इमा विश्वा भुवनानि जुह्व-
दृषिर्होता न्यसीदत्पिता नः।
स आशिषा द्रविणमिच्छमानः
प्रथमच्छदवराँ आ विवेश ॥'

ज्या हवनकर्त्या ऋषीनें ह्या सर्व भुवनांचा होम केला त्या आमच्या पित्यानें आपल्या स्वतःला हि अग्नीमध्यें हविरूपानें फेंकून दिलें; तो आशिःप्रतिपादक वचनांनीं ऐश्वर्याची इच्छा करणारा आपलें प्रथम रूप झांकून दुसऱ्या रूपांत सर्व बाजूंनीं प्रवेश करता झाला.—सदर ऋचेबद्दल निरुक्तांत म्हटलें आहे, 'विश्वकर्मा सर्वमेधे सर्वाणि भूतानि जुहवांचकार स आत्मानमप्यंततो जुहवांचकार'=विश्वकर्म्यानें सर्वमेधयज्ञांत सर्व भूतमात्रांचें हवन केलें आणि शेवटीं त्यानें आपलें स्वतःचें हि हवन केलें. येथें विश्वनिर्माणकर्त्या ऋषीची सर्वाहुति दर्शविली आहे व त्याबरोबर आत्माहुति हि सांगितली आहे; पण ती पुढील ब्रह्माच्या अंतिमफलसिद्धीकरितां आहे हें लक्षांत घेणें जरूर आहे. 'मूळ स्वयंभू ब्रह्मानें तप तपलें. परंतु त्यानें पाहिलें कीं, तपामध्यें खरोखर आनंत्य नाहीं. म्हणून तो म्हणाला, आपण भूतांच्या ठिकाणीं आपला यज्ञ करावा व भूतांना आपल्या ठिकाणीं यज्ञ करण्यास लावावें. याप्रमाणें विचार करून त्यानें सर्व भूतमात्रांच्या ठिकाणीं आपलें हवन केलें इ०', अशी शतपथब्राह्मणांत श्रुति आहे आणि ती सायणानें आपल्या भाष्यांत उद्धृत केली आहे. यावरून जगताच्या सृजनाला जरी केवळ आत्म्याचें तप पुरें असलें, तरी त्या जगतांत प्रजावृद्धीमध्यें ब्रह्माचें इष्टफल सिद्ध होण्यास यज्ञ पाहिजे हें उघड आहे. कारण ब्रह्म हें यज्ञांत प्रतिष्ठित असतें असा सिद्धान्त आहे. म्हणून मूळ आत्म्यानें तप तपून घर्मरूप सलिल निर्माण केलें व त्यांत तो रेतरूपानें संप्रविष्ट

झाला. पण आतां त्या रेतापासून जें हिरण्मय अंडें बनलें त्यांतून विश्वाला नानारूपांत आणण्याकरितां त्याला 'विश्वकर्मन्' बनून यज्ञाचा सर्व खटाटोप करावा लागला. त्यांत त्याला हौत्रकर्म करणें प्राप्त झालें. म्हणून तो ऋषित्व पावला व 'होता' झाला. अशा त्या आमच्या जन्मदात्या पित्यानें या विश्वहुत यज्ञांत सर्व भुवनांचें हवन केलें व आपलें हि हवन करून घेतलें. म्हणजे त्यानें जगतांतील सर्व भूतमात्रांना आपल्या ठिकाणीं सूत्रांत मणिगणाप्रमाणें ओंवून घेतलें व आपण त्यांच्या ठिकाणीं प्रवेश करून राहिला. जगत् हें आपल्या गतिमत्त्वाच्या गुणानें च अग्निरूप आहे, त्यांतील भूतमात्र अन्नरूप आहेत, व त्यांची धारणा यज्ञावर आहे. जेथें अग्नि तेथें यज्ञ व जेथें यज्ञ तेथें अन्न आहे. यज्ञाची सिद्धि अन्नांत आहे, अन्नाची सिद्धि यज्ञांत आहे, व दोहोंची सिद्धि अग्नींत आहे. अन्न नाहीं तर यज्ञ नाहीं व यज्ञ नाहीं तर अन्न नाहीं. पण अग्नि नाहीं तर अन्न व यज्ञ कांहीं च नाहीं. तथापि अन्न व यज्ञ कांहीं च नाहीं म्हटलें तर अग्नि हि नाहीं. म्हणून आत्मा अग्नि झाला व आत्मधारणेकरितां च त्यानें भूतमात्रांच्या ठिकाणीं आपलें अन्न निर्माण केलें. परंतु उलट भूतमात्रांची धारणा घडण्याकरितां त्याला त्यांच्या ठिकाणीं प्रवेश करून राहणें भाग पडलें. असा हा परस्परांच्या धारणेकरितां परस्परांचा एकमेकांच्या ठिकाणीं आत्मयज्ञ आहे. अशा ह्या यज्ञकर्त्या विश्वकर्मात्म्याला जी द्रविणाची इच्छा झाली तें मिळविण्याकरितां त्यानें आपलें प्रथम रूप टाकून दुसऱ्या रूपांत प्रवेश केला असें येथें म्हटलें आहे. ऐश्वर्याची वृद्धि गुणविकासांत नवीन नवीन रूपें तयार होण्यांत आहे व कोणतें हि नवीन रूप तयार व्हावयाचें म्हणजे त्यांत मागील रूप झांकलें जातें हा उत्क्रांतीचा नियम आहे. अर्थात् येथें त्या विश्वकर्मात्म्याला जगदुत्क्रांतीचें कार्य करण्याकरितां पहिलें रूप टाकून नवीन रूप

धारण करणें भाग पडलें. हा च त्याचा यज्ञ. या यज्ञांत प्रथम आत्मत्व गेलें व सुपर्णत्व आलें. नंतर सुपर्णत्व गेलें व विश्वकर्मत्व आलें. आतां पुढें विश्वकर्मत्व जाऊन जेव्हां प्रजापतित्व येईल व शेवटीं प्रजापतित्वाचा हि त्याग घडेल तेव्हां अंतिम एकमेवाद्वितीयं ब्रह्माची सिद्धि होईल.

अशा विश्वकर्म्यानें विश्व केलें म्हटलें तर कसें केलें? त्याला साहित्य कोणतें घेतलें व तें कोठून आणिलें? त्या विश्वकर्म्याचें स्वरूप काय? व त्यानें विश्वनिर्मितीस जें साहित्य घेतलें त्याचें स्वरूप काय? असे प्रश्न पुढील तीन ऋचांत सदर विश्वकर्मन् ऋषीनें च केले आहेत व कल्पनेला अतर्क्य अशा ह्या विश्वसृजनाबद्दल महान् आश्चर्य प्रकट केलें आहे.—

किं स्विदासीदधिष्ठानमा-
रंभणं कतमत्स्वित्कथासीत् ।
यतो भूमिं जनयन्विश्वकर्मा
वि द्यामौर्णोन्महिना विश्वचक्षाः ॥

किं स्वित् अधिष्ठानं? आरंभणं कतमत् स्वित्? कथा आसीत्? यतः विश्वचक्षाः (=सर्वद्रष्टा) विश्वकर्मा महिना (=स्वमहत्त्वेन) भूमिं (=भूलोकं) जनयन् द्यां (=द्युलोकं) वि--और्णोत् (व्यौर्णोत्=व्यवृणोत्=सृष्टवान्)।

ज्या वेळीं सर्वद्रष्टा जो विश्वकर्मा त्यानें स्वमहिम्यानें भूलोकाला जन्म देऊन द्युलोकाला निर्माण केलें त्या वेळीं त्याला अधिष्ठान कोणतें होतें बरें? म्हणजे त्यानें कोणत्या जागीं उभें राहून 'भूर्भुवः स्वः' हे तीन लोक निर्माण केले? ज्या वेळीं भुवन च सिद्ध नव्हतें त्या वेळीं त्याला उभें राहण्याला कोणती जागा असणार? कोणती च नव्हती. तसें च हें सृष्टीचें आरंभण कोणापासून झालें म्हणावें? सतापासून झालें का असतापासून

झालें ? सतापासून झालें म्हटलें तरी पंचाईत व असतापासून झालें म्हटलें तरी पंचाईत. कारण, 'नासदासीन्नोसदासीत्तदानीम्'= त्या वेळीं असत् नव्हतें व सत् हि नव्हतें. बरें, इतकें असून हि कोणापासून तरी झालें असें कल्पिलें, तरी पुढें 'कसें झालें ?' हा प्रश्न आहे च. त्यानें तप तपून निर्माण केलें, का यज्ञ करून निर्माण केलें, का स्वतः साक्षात् आकाश होऊन निर्माण केलें?

विश्वतश्चक्षुरुत विश्वतोमुखो
विश्वतो बाहुरुत विश्वतस्पात् ॥
सं बाहुभ्यां धमति सं पतत्रै-
र्द्यावाभूमी जनयन्देव एकः ॥

विश्वतश्चक्षुः (=सर्वतो व्याप्तचक्षुः) उत (=अपि च) विश्वतोमुखः, विश्वतोबाहुः उत विश्वतस्पात् एकः देवः द्यावाभूमी (द्यौश्च भूमिश्च) जनयन् बाहुभ्यां (दिवं) सं धमति (=सम्यक् प्रेरयति), पतत्रैः (भूमिं) सं (धमति)।

ज्याला सर्वत्र डोळे आहेत आणि तशीं च सर्वत्र तोंडें आहेत, ज्याला सर्वत्र हात आहेत आणि तसे च सर्वत्र पाय आहेत, असा तो एकटा च एक देव, द्यु आणि भूमि यांना जन्म देऊन, द्युलोकाला आपल्या बाहूंनीं व भूलोकाला आपल्या गमनशील पायांनीं सम्यक् प्रकारें गतीची प्रेरणा देतो. सदर ऋचेंत त्या परमेष्ठीस्वरूप एक च एक विश्वकर्मन् देवानें हें विश्व निर्माण केलें असें स्पष्ट सांगितलें आहे. पुनः निर्माण केलें इतकें च नाहीं तर त्यानें त्यांतील द्यावापृथ्वींच्या गतीला उत्तम प्रकारें प्रेरणा दिली असें म्हटलें आहे. ही प्रेरणा कशी दिली ? तर सर्वांच्या पलीकडचा जो तेजस्वी द्युलोक त्याला हातांनीं दिली व अत्यंत जड जी ही पृथ्वी तिला पायांनीं दिली. आतां हा विश्वकर्मा कसा ? तर ज्याचे डोळे, तोंडें, हात, पाय विश्वांत सर्वत्र व्यापून आहेत

असा. हें विश्वकर्म्याचें वर्णन पुरुषसूक्तांतील 'सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात्'=ज्याला हजारों डोकीं आहेत, हजारों डोळे आहेत, हजारों पाय आहेत अशा परमपुरुषाच्या वर्णनाप्रमाणें च आहे व त्यांत च त्याचें परमेष्ठीत्व सिद्ध होत आहे.

किं स्विद्वनं क उ स वृक्ष आस
यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः ॥
मनीषिणो मनसा पृच्छतेदु
तद्यदध्यतिष्ठद्भुवनानि धारयन् ॥

किं स्वित् वनं, क उ सः वृक्षः आस, यतः द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः (निःऽततक्षुः=तक्षणेन निष्पादितवन्तः); (हे) मनीषिणः (=मनसः ईश्वराः), भुवनानि धारयन् यत् अध्यतिष्ठत् (अधिऽ अतिष्ठत्) तत् मनसा (=जिज्ञासायुक्तेन) पृच्छत इत् उ(=पृच्छतैव)।

असें कोणतें वन होतें व त्यांत असा कोणता महान् वृक्ष होता, कीं त्यापासून तासून द्यावापृथिवी निष्पादन केली? ज्यांनीं मनावर प्रभुत्व मिळविलें आहे अशा मनीषी हो, तुम्हांला केवळ जिज्ञासाभावानें विचारण्यांत येत आहे कीं, जें भुवनांना धारण करून अधिष्ठित झालें तें काय आहे? याचें उत्तर आत्मबीजांतून उदय पावलेला व जगताला धारण करणारा हा ब्रह्मवनांतील ब्रह्मवृक्ष होय असें तैत्तिरीयब्राह्मणांत दिलें आहे— 'ब्रह्म वनं ब्रह्म स वृक्ष आसीत् यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः। मनीषिणो मनसा विब्रवीमि वः ब्रह्माध्यतिष्ठद्भुवनानि धारयन् ॥' =ज्यापासून तासून द्यावापृथिवी निष्पादन करण्यांत आली तो ब्रह्मवनांतील ब्रह्मवृक्ष होता. हे मनीषीहो, मी तुम्हांला मनानें निश्चित करून सांगतों कीं, भुवनांना धारण करून तें ब्रह्म च अधिष्ठित झालें. असा हा मूळ ब्रह्मवृक्ष आत्म्यानें तप तपून आपल्या तापस घर्मानें जो समुद्र निर्माण केला व त्यांत रेत

शिंपून जें सुवर्णमय अंडें बनविलें त्यापासून सिद्ध झाला. अशा अंड्यांत सर्व भुवनें सांठविलीं होतीं आणि तेथें च यज्ञकर्त्या धर्मस्थापक देवांचा जन्म झाला. ह्या देवगर्भधृत अंड्याचें सदर विश्वकर्मन् ऋषीनें आपल्या दुसऱ्या सूक्तांत प्रश्नोत्तररूपानें येणें-प्रमाणें स्पष्टीकरण केलें आहे.—

परो दिवा पर एना पृथिव्या
परो देवेभिरसुरैर्यदस्ति ॥
कं स्विद्गर्भं प्रथमं दध्र आपो
यत्र देवाः समपश्यंत विश्वे ॥

यत् दिवा परः, एना पृथिव्या परः, देवेभिः परः, असुरैः (च यत् परः) अस्ति, कं स्वित् गर्भं आपः प्रथमं दध्रे यत्र देवाः विश्वे समपश्यंत (संऽअपश्यंत=संगताः परस्परं पश्यंति)।

जें द्युलोकाच्या पलीकडे, ह्या पृथ्वीच्या पलीकडे, देवांच्या पलीकडे व देवांच्या पूर्वींचे जे असुर त्यांच्या हि पलीकडे आहे. असा कोणता बरें गर्भ आपानें–मूळ तमानें आवृत अशा सलिलानें किंवा तापसधर्मानें बनलेल्या समुद्रानें–प्रथम धारण केला, कीं जेथें सर्व हि देव एकत्र मिळून परस्परांना पाहते झाले? याचें उत्तर पुढील ऋचेंत दिलें आहे,—

तमिद्गर्भं प्रथमं दध्र आपो।
यत्र देवाः समगच्छंत विश्वे ॥
अजस्य नाभावध्येकमर्पितं।
यस्मिन्विश्वानि भुवनानि तस्थुः ॥

तं इत् गर्भं प्रथमं आपः दध्रे, यत्र विश्वे देवाः समगच्छंत (संऽअगच्छंत=संगताः भवंति); अजस्य नाभौ अधि एकं अर्पितं, यस्मिन् विश्वानि भुवनानि (=सर्वाणि भूतजातानि) तस्थुः (=तिष्ठंति)।

तो च गर्भ आपानें प्रथम धारण केला, कीं जेथें सर्व देव एकवटले होते. अजाच्या म्हणजे जन्मरहिताच्या नाभीच्या ठिकाणीं असें एक अंडें अर्पित झालें कीं, ज्या अंड्याचे ठायीं सर्व भुवनें स्थित होतीं.—मूळ आत्मा अज म्हणजे जन्मरहित म्हटला आहे. त्यानें आपल्या तपःप्रभावानें जें आप सृजन केलें व त्यांत आपलें प्रतिबिंब पाहिलें तीं च त्याची नाभी. या नाभीचे ठिकाणीं त्यानें आपलें वीर्य स्थापून सुवर्णमय अंडें निर्माण केलें. हें च ब्रह्माण्ड. या ब्रह्माण्डांत संपूर्ण भुवनें स्थित असून पुनः हा च विश्वकर्मस्वरूप जो गर्भ आपानें प्रथम धारण केला त्यांत सर्व हि देव एकवटले होते. या प्रकारें मूळ तमानें आवृत सलिलांत जी ब्रह्माण्डाची उत्पत्ति सांगितली आहे व तींत देवांचें जनन दर्शविलें आहे त्या उत्पत्तीचें कथन सर्वतोपरि वरील श्रुत्यंतर्गत विधानांना अनुसरून थोडक्यांत पूर्णपणें मनुस्मृतींत पहिल्या च जगदुत्पत्तिप्रकरणात्मक अध्यायांत केलें आहे तें येणेंप्रमाणें.—

आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम् ।
अप्रतर्क्यमविज्ञेयं प्रसुप्तमिव सर्वतः ॥

ततः स्वयंभूर्भगवानव्यक्तो व्यञ्जयन्निदम् ।
महाभूतादिवृत्तौजाः प्रादुरासीत्तमोनुदः ॥

योऽसावतीन्द्रियग्राह्यः सूक्ष्मोऽव्यक्तः सनातनः ।
सर्वभूतमयोऽचिन्त्यः स एव स्वयमुद्बभौ ॥

सोऽभिध्याय शरीरात्स्वात्सिसृक्षुर्विविधाः प्रजाः ।
अप एव ससर्जादौ तासु बीजमवासृजत् ॥

तदण्डमभवद्धैमं सहस्रांशुसमप्रभम् ।
तस्मिञ्जज्ञे स्वयं ब्रह्मा सर्वलोकपितामहः ॥

मूळारंभीं हें तमःस्वरूप, अप्रज्ञात, अलक्षण, अप्रतर्क्य, अविज्ञेय असें सर्वतः प्रसुप्ताप्रमाणें जगत् होतें. तें पुढें स्वयंभू व अव्यक्त अशा परमेश्वरानें प्रकाशांत आणून महाभूतांना प्रवृत्त करण्यांत आपल्या बलाचें प्रकटीकरण करणारा तो तमोहंता प्रादुर्भाव पावला. जो हा अतींद्रियग्राह्य, सूक्ष्म, अव्यक्त, सनातन, सर्वभूतमय व अचिंत्य होता तो च केवळ स्वतः उद्भव पावला. त्यानें अंतर्ध्यान करून स्वतःच्या शरीरापासून ज्या विविध प्रजा निर्माण केल्या त्यांत प्रथमतः केवळ पाण्याचें सृजन झालें आणि नंतर त्या पाण्याच्या अन्तर्भागीं त्यानें बीज निर्माण केलें. तें सहस्रकिरणांप्रमाणें तेजस्वी सुवर्णमय अण्डें बनलें आणि त्यांत सर्व लोकांचा पितामह जो ब्रह्मदेव त्यानें स्वतःचा जन्म स्वतःच करून घेतला.

या प्रकारें ब्रह्माच्या हिरण्मय अंड्यामध्यें जो 'सर्वलोकपितामह' ब्रह्मदेव जन्मला त्याला त्या च कारणानें 'हिरण्यगर्भ' हें नांव पडलें. तो च प्रजापति. म्हणून 'प्रजापतिर्वै हिरण्यगर्भः' अशी तैत्तिरीय श्रुति आहे. कारण तो जन्म पावल्याबरोबर विश्वाला व्यापून पुढील सर्व भूतजातांचा एकटा च एक पति झाला. या हिरण्यगर्भ प्रजापतीबद्दल ऋग्वेदांत प्रजापतिपुत्र हिरण्यगर्भनामक ऋषीचें च एक त्रिष्टुभ् छंदांत सूक्त आहे. त्याची देवता 'क' म्हटली आहे. या सूक्तांत दहा ऋचा आहेत. त्यांपैकीं पहिल्या नऊ ऋचांमध्यें प्रत्येक ऋचेच्या पहिल्या तीन चरणांत प्रजापतीच्या सामर्थ्याचें निरनिराळ्या प्रकारें वर्णन असून शेवटच्या चरणांत 'कस्मै देवाय हविषा विधेम' हें प्रश्नोत्तररूपाचें वाक्य आहे. या वाक्यांत 'कस्मै' शब्दावर व्द्यर्थी कोटी आहे. म्हणजे त्या एका च शब्दांत प्रश्न आणि उत्तर दोन्ही आहेत. प्रश्न–कस्मै देवाय हविषा विधेम ?= आम्हीं कोणत्या देवाला हवि द्यावा ? उत्तर–कस्मै देवाय हविषा

विधेम = आम्हीं 'क' नामक देवाला हवि द्यावा. हा 'क' म्हणजे सर्व देवांचा देव प्रजापति. मूळ हिरण्यगर्भ ऋषीला जेव्हां या देवाधिदेवाचा प्रथम साक्षात्कार झाला तेव्हां त्याला नांव काय द्यावें असा त्याला विचार पडला. हा सूर्याच्या पलीकडे आहे, इंद्राच्या पलीकडे आहे, विश्वकर्म्याच्या पलीकडे आहे, सर्व देवांच्या पलीकडे आहे. कारण हा त्यांचा जनक आहे. हिरण्यगर्भ ऋषीला त्याचें गुणवर्णन करतां आलें पण नांव देतां आलें नाहीं. 'कोऽयं देवः' ?=हा देव कोण ? तर दुसरा कोणी नसून 'अयं देवः कः'=हा देव क, असा त्यानें निर्णय केला. म्हणून सदर सूक्ताची देवता 'क' ही आहे. याप्रमाणें सदर सूक्तांतील पहिल्या नऊ ऋचा 'क' देवतेवर असून शेवटची दहावी ऋचा प्रजापतिदेवतेवर आहे. परंतु ही ऋचा सदर सूक्तांत खिल आहे. कारण या ऋचेचा पदपाठ नाहीं. अर्थात् कालान्तरानें जेव्हां 'क' देवतेचें व्यक्तिवाचकत्व दृढ झालें व तिला स्पष्ट प्रजापतित्व आलें तेव्हां तें दर्शविण्याकरितां च केवळ ह्या ऋचेची सदर सूक्तांत मागाहून भर पडली आहे यांत संशय नाहीं. आतां 'क' हा आपल्या प्रजापतित्वाच्या गुणानें सर्व भूतमात्रांचा प्रजननकर्ता असल्यामुळें हा च सूर्य आहे, सविता आहे, त्वष्टा आहे व विश्वकर्मा आहे. कारण हे सर्व देव निरनिराळ्या प्रकारें वेदांत जननकर्ते म्हणून वर्णिले आहे. परंतु मुख्यतः सूर्य हा पृथ्वीचा व पृथ्वीवरील सर्व चराचर वस्तुमात्राचा उत्पत्तिकर्ता आहे व या त्याच्या गुणावरून त्याला सविता='प्रसविता जनानां' =जनांना प्रसविणारा, असा म्हटला आहे. म्हणून असुरांच्या झंदावेस्त्यांत 'क' हा सूर्य मानला आहे; परंतु वेदांत सूर्य हा सर्व 'स्थावरजंगमांचा आत्मा' म्हणून वर्णिला आहे-'सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च ।' अर्थात् यावरून क=आत्मा ही कल्पना प्राचीन मिसर देशांतील तत्त्वज्ञानांत वैदिक सूर्यदेवाबरोबर च शिरली आहे;

उलट, ती येथिल कांहीं महाराष्ट्रेतिहाससंशोधक केवळ स्वकपोल-कल्पनेनें ठरवितात त्याप्रमाणें मिसर देशांतून वेदांत उतरली नाहीं ही गोष्ट निर्विवाद आहे. कारण ईजिप्टी लोकांत 'होरस' संप्रदाय (Horus-cult) फार प्राचीन काळापासून आहे अशी अगदीं अर्वाचीन ईजिप्टेतिहाससंशोधकांची पूर्ण खात्री झाली आहे (The Cambridge Ancient History Vol. I Egypt and Babylonia to 1580 B. C ; published 1923–Ch. IX Life and thought in Egypt under the old and Middle Kingdoms).

होरस=सूर्यस्. ईजिप्टमध्यें सूर्यपूजन फार जुनें आहे. इतकें कीं इतिहासाला अद्यापि त्याचें मूळ सांपडलें नाहीं. केरोच्या उत्तरेस हेलिओपोलिस (हेलिऑस्=सूर्य+पोलिस्=शहर) नामक प्राचीनकाळीं शहर होतें. तेथें ही सूर्योपासना फार जुनी असल्याचे अवशेष आहेत. तथापि अगदीं अलीकडच्या अलीकडचा काळ घेतला तरी त्या देशांत हा Horus-cult किंवा सूर्यसंप्रदाय शकपूर्व ३६०० वर्षांच्या सुमारास शिरला असण्याचा संभव आहे. कारण या काळांत तेथें पहिला राजवंश सुरू झाला. हा मेनीज्‌चा काळ म्हटला आहे. मेनीज् (Menes)चें खरें नांव मन्नु दन्नु (Mannu Dannu). हें नांव अगदीं प्राचीन बॅबिलोनियन राजा शरुकिन याचा मुलगा नराम–सिन् (शकपूर्व २९०० वर्षे) यानें उल्लेखिलेलें सांपडलें आहे व नराम-सिन्नें त्याला मगनांचा राजा (King of Magan) म्हटलें आहे. मगन किंवा 'मग' हे प्राचीन शक ब्राह्मण महाभारतांत व पुराणांत प्रसिद्ध आहेत. ते मुख्यतः सूर्योपासक होते. तथापि ते मझ्द-यस्नी=मझ्द नामक देवाचे यजनकर्ते असल्यामुळें असुर होते. मझ्द=अहुर-मझ्द=असुरमेधिष्ठ=अरुरमघ (ऐ० ब्रा०). हा वैदिक वरुणदेव होय. ह्या मगासुरांत अथर्वांगिरस वेद होता.

आर्यावर्तांत जरासंधादि मगध राजे या च असुरसंस्कृतीचे होत. येथें नराम-सिनच्या लेखांत मगांचा राजा मन्नु दन्नु म्हटला आहे. मन्नु दन्नु=दानव मनु किंवा मानव दनु. मनु व दनु हीं दोन्ही नांवें वैदिक आहेत. वेदांत दानवांना अनार्य म्हटले आहेत. अर्थात् ते देव-आर्य व असुर-आर्य या दोघांचे शत्रु आहेत. म्हणून च असुरांच्या झंदावेस्त्यांत दानव हा शब्द शत्रुवाचक आहे. तथापि मूळ झंदावेस्त्याचे झरथुष्ट्रानुयायी असुर हे जसे एका बाजूनें इंद्रभक्त वैदिकांचे शत्रु आहेत तसे दुसऱ्या बाजूनें सूर्यभक्त मगांचे हि शत्रु आहेत. म्हणजे पहिला भेद आर्य विरुद्ध अनार्य. आर्य हे देव, अनार्य हे दानव. पुढें आर्यांत देव विरुद्ध असुर हा दुसरा भेद. देव हे पूर्वेकडे पंजाबांतील आर्य, असुर हे पश्चिमेकडे इराण वगैरे देशांतील आर्य. देव हे मुख्यतः इंद्रभक्त म्हटले तर असुर हे मुख्यतः मझ्दभक्त म्हणजे वरुणभक्त होत. या मझ्दभक्तांत झरथुष्ट्राचा नवीन पंथ निघाल्यानंतर झरथुष्ट्रानुयायी ते इराणी-असुर व तद्व्यतिरिक्त ते तुराणी असुर असे भेद झाले. मूळ मगांची गणना तुराणी असुरांत होती. शकपूर्व ६ व्या शतकांत पर्शु देशाचा पराक्रमी राजा कुरु व त्याचा मुलगा कंबुजीय यांच्या दरबारांत धार्मिक देवकार्य 'मग' ब्राह्मणांच्या द्वारें चालत असें. यावरून मूळ अकेमेनीय वंशाचे पर्शु राजे झरथुष्ट्रानुयायी नव्हते तर मगांच्या धर्माचे तुराणी मझ्द यज्वी होते. इतकें च काय, पण पहिल्या दारिअसाचे जे बहुस्थूणशिलालेख (Behistun Inscriptions) हल्लीं प्रकाशांत आले आहेत त्यांवरून तो हि राजा झरथुष्ट्रानुयायी नव्हता असें सिद्ध झालें आहे. पुढें कालांतरानें ह्या मगांनीं व पर्शुराजांनीं झरथुष्ट्राचा पंथ स्वीकारला. असा हा 'मगांचा राजा मन्नु दन्नु' शा० श० पूर्वी चौथ्या सहस्रकांत मध्यआशियांतील काश्यपीय (Caspian) समुद्राच्या आसमंतात् प्रदेशांतून निघून दक्षिणे-

कडे जो ईजिप्ट देशांत शिरला व तेथें त्यानें राज्य स्थापिलें तो शुद्ध वैदिक असुर आर्य आहे. अर्थात् त्याच्यावर वैदिक देवकल्पनांचा पूर्ण संस्कार आहे. पुनः तो दानव म्हटला तरी आर्यांच्या संसर्गानें त्याला वैदिक देवकल्पनांचा चांगला परिचय आहे. प्राचीन आर्यांमध्यें देव विरुद्ध दानव, दानव विरुद्ध असुर, असुर विरुद्ध देव इत्यादि भेद पडून ह्या सर्व जाति पृथक्त्वानें पूर्णपणें स्वतंत्र होण्यापूर्वीं ऋग्वेदांतील जगन्निर्मायक व जगच्चालक शक्तिविशिष्ट (cosmical) देवज्ञान, समाजधारणात्मक यज्ञविशिष्ट धर्मज्ञान, गुणकर्मानुसार वर्णभेदविशिष्ट समाजज्ञान व व्यष्टिसमष्टींचें अंतिमनिदर्शक ब्रह्मविशिष्ट अध्यात्मज्ञान हें सिद्ध झालें होतें.

हल्लींची ऋग्वेदरचना शकपूर्व ८।९ सहस्रकांपूर्वीं त्रेतायुगाच्या आरंभीं प्राचीन वैदिक आर्य मध्यआशियांतून हिंदुकुश पर्वताच्या द्वारें पंजाबांत सिंधूनदीच्या तीरावर स्थानापन्न झाल्यानंतर या देशांत घडून आली. त्रेतायुगाची सुरवात म्हणजे जलप्रलयाचा काळ होय. ह्या जलप्रलयांतून नौकेच्या साहाय्यानें वांचून मनु वैवस्वत हा सप्तर्षींच्या समवेत हिमपर्वतावर येऊन उतरला अशी कथा आहे. ह्या काळापूर्वीं वैदिक आर्य कृतयुगाचीं चार हजार वर्षें मध्यआशियांत बहुधा कश्यप समुद्राच्या आसपास निवास करून होते. त्यावेळीं तेथें देव, असुर, दैत्य, दानव, पणी, पिप्रु, यक्ष, किन्नर वगैरे सर्व एका ठिकाणीं होते. कृतयुगाची सुरवात म्हणजे शकपूर्व १२।१३ हजार वर्षांच्या सुमाराचा काळ. तो च हिमप्रलयाचा आरंभ होय. त्यापूर्वीं प्राचीन आर्य उत्तरध्रुवीयप्रदेशांत आपल्या मूलनिवासस्थानीं होते. त्या वेळीं तेथें मूळ आर्य व अनार्य एकत्र होते व आर्यांत देवासुरभेद झालेला नव्हता. अर्थात् अशा स्थितींत ऋग्वेदांतील विषय एका च काळाला व एका च स्थळाला अनुलक्षून असणें शक्य

नाहीं. त्यांतील कांहीं वृत्तांत अगदीं नवीन, या देशांत येऊन दाखल झाल्यानंतर घडलेले, असे आहेत; तर कांहीं फार जुने, ज्यांचा इतिहासाला पत्ता लागणार नाहीं, असे आहेत. त्यांत जसे कवि अनेक आहेत तसें काव्य हि नानाविध आहे आणि त्यांतील प्रत्येक ऋषीचा ऐतिहासिक स्वानुभवाचा विषय जरी निरनिराळा असला तरी त्या सर्वांच्या जगद्विषयक, देवविषयक व आत्मविषयक कल्पना जुन्या परंपरेनें जशा श्रवणांत आल्या व मननांत कायम झाल्या तशा एक च आहेत. मात्र त्या क्वचित् जुन्या शब्दांत यथापूर्व राहिलेल्या दिसतात तर क्वचित् नवीन शब्दांत उतरलेल्या आढळतात. तथापि हे सर्व मंत्रद्रष्टे ऋषि अन्तर्ज्ञानी, आत्मानुभवी व जगत्साक्षात्कारी असल्यामुळें महान् अधिकारी होते यांत बिलकुल संदेह नाहीं. येथें सदर 'मगांचा राजा मनु दनु' याच्या नांवावरून प्रस्तुत हिरण्यगर्भ ऋषीच्या 'क' देवतेवरील सूक्ताचा काळ किती जुना असेल याची कल्पना करतां येते. तो शकपूर्व ४००० वर्षांच्या पलीकडे तर खास आहे. कारण या दानव मनूनें शकपूर्व ३६०० वर्षांच्या सुमारास ईजिप्ट देशांत 'होरस' संप्रदाय व 'क' कल्पना प्रथम च आपल्या बरोबर नेली व तेथें ती प्रचलित केली ही गोष्ट अर्वाचीन ईजिप्टेतिहास-निर्णेत्यांच्या मतानें च सिद्ध होत आहे. तथापि हा काळ त्या हि पलीकडे फार लांब असण्याचा संभव आहे. तो त्रेतायुगाच्या पूर्वींचा म्हणजे आर्यावर्तांत वैवस्वत मनु येण्यापूर्वींचा आहे. मनु अनेक आहेत. प्रत्येक युगांतराला धरून निराळा नवीन मनु आहे. मुख्यतः तो स्मृतिकार असतो. तो प्राचीन संस्कृतीचें स्मरण ठेऊन तदन्वयें जेथें मानवधर्म बिघडला असेल तेथें सुधारतो व जेथें अस्तित्वांत नसेल तेथें नवीन प्रस्थापित करतो. असा एक 'मनु वैवस्वत' दहा हजार वर्षांपूर्वीं मध्य आशियांतलि जलप्रलया-नंतर त्रेतायुगाच्या आरंभीं जसा या देशांत आर्यसंस्कृति बरोबर

घेऊन स्थानापन्न झाला, तसा सहा हजार वर्षांपूर्वी दुसरा निराळा 'मनु दानव' ती च संस्कृति घेऊन ईजिप्ट देशांत शिरला. म्हणून या दोन्ही मनूंच्या देवविषयक कल्पना एक च असल्या तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. त्या त्यांना प्राचीन हिरण्यगर्भासारख्या ऋषींपासून परंपरागत प्राप्त झाल्या होत्या. अर्थात् होरस=सोरस=सूर्यस् हा सर्व स्थावरजंगम पदार्थांचा आत्मा आहे व तो 'क' या नांवानें सूर्याच्या पलीकडे त्या सूर्याचा हि जनक जो प्रजापति त्याचा वाचक आहे ही हिरण्यगर्भ ऋषींची कल्पना या दोघां हि देव व दानव मनूंना पूर्ण ज्ञात होती. असा हा हिरण्यगर्भ ऋषि कोणत्या काळीं व कोणत्या स्थळीं उदयास आला ? तो तर आपलें नांवगांव कांहीं च सांगत नाहीं. उलट तो ज्या वर्ण्य देवतेचें वर्णन करतो त्या देवतेशीं पूर्णपणें तादात्म्य पावून आपणास तिचा पुत्र म्हणवून घेतो. अशाचा काळ व स्थळ आपण आपल्या आधुनिक इतिहासाच्या आकुंचित दृष्टीनें पहावयाचें म्हटलें, तर तें आपणांस शकपूर्व ८००० वर्षांच्या पलीकडे जलप्रलयाच्या पूर्वीं कृतयुगांत मध्य आशियांतील काश्यपीय समुद्राच्या आसपास कोठें तरी पहावें लागेल, किंवा कृतयुगाच्या हि मागें शकपूर्व १२००० वर्षांच्या पलीकडे हिमप्रलयाच्या पूर्वीं उत्तरध्रुवीय प्रदेशांत केवळ अनुमानावें लागेल.

ईजिप्टी देवगणमंडलांत 'होरस' आहे व तत्त्वज्ञानांत 'क' आहे. होरस हा वैदिक सूर्य व क हा प्रजापति होय. पुनः वेदांत सूर्य हा सर्व स्थावरजंगमांचा आत्मा म्हटला आहे व ईजिप्टी 'क' हा आत्मा आहे. क=Soul-the spiritual 'Double' of the living man=जिवंत मनुष्याचा आत्मा,–असा त्याचा इतिहासकार अर्थ देतात. पण ईजिप्टी कल्पनेंत 'क' हा केवळ जिवंत मानवाचा च आत्मा आहे असें नाहीं तर तो सर्व स्थावरजंगम वस्तुमात्राचा वैयक्तिक आत्मा आहे; म्हणजे तो जनावराचा आत्मा

आहे, मनुष्याचा आहे व देवाचा हि आहे. वेदान्ताच्या भाषेंत सांगावयाचें म्हणजे 'क' हा जीवात्मा होय. ईजिप्टी तत्त्वज्ञानांत 'क' आणि 'ब' हें द्वंद्व आहे. 'क' हा आत्मा व 'ब' हा देह. म्हणून 'क' हा नित्य व 'ब' हा अनित्य आहे. आतां वेदांत सूर्य हा जो सर्व स्थावरजंगमांचा आत्मा म्हटला आहे तें सूर्याचें आत्मत्व याहून श्रेष्ठ दर्जाचें आहे. म्हणजे सूर्य हा परमात्मा आहे व हें च परमात्मत्व हिरण्यगर्भाच्या सूक्तांतील 'क'मध्यें प्रजापति-रूपानें दर्शविलें आहे. मूळ प्रजापति हा स्वतः च हिरण्यगर्भ म्हटला आहे. 'हिरण्यगर्भ' म्हणजे (१) हिरण्मय अंड्याच्या अन्तर्भागीं गर्भभूत असणारा, किंवा (२) ज्याच्या उदराच्या अन्तर्भागीं हिरण्मय अंडें गर्भाप्रमाणें धृत आहे असा. हें अंडें आत्म्याच्या तपापासून जें 'तमसा गूळ्हं सलिलं' निर्माण झालें त्यांत आत्म्या-च्या रेतपतनानें बनलें व त्याच्या तेजानें सलिलाला झांकणारें तम नाहींसें होऊन जगताला प्रस्फुटता आली. हें आत्म्याच्या रेत-पतनानें बनलेलें दिव्य अंडें हें च 'सुपर्ण'. या सुपर्णाला वेदांत 'दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्' या प्रकारें गरुत्मान् म्हणण्यांत येतें. गरुत्मान् हा 'तार्क्ष्य' म्हणजे अति तीक्ष्ण दृष्टीचा गरुडपक्षी होय. हा क्वचित् सूर्याचा हि वाचक आहे. तथापि याचा जन्म सूर्या-च्या पूर्वीं झाला असून हा सूर्याच्या अनुधर्मानें चालणारा आहे असें हिरण्यस्तूपपुत्र अर्चन् नामक ऋषीनें सवितृसूक्तांत अंग म्हणजे स्तोतृजन यांना उद्देशून सांगितलें आहे—'सुपर्णो अंग सवितुर्गरुत्मान् पूर्वो जातः स उ अस्यानु धर्म ।' सारांश, सुपर्ण हा मूळ तमावृत सलिलांत निर्माण झाला. हा दीप्तिमान् असल्या-मुळें त्याच्या तेजानें तमाला नाहींसें करणारें आकाश विनटलें व त्या आकाशांत जगताचें गतिमत्त्व दर्शविणारा वायु उद्भव पावला. वायूपासून पुढें अग्नि, पाणी व पृथ्वी हीं महाभूतें निघालीं. पुनः त्या दिव्य गरुत्मान् सुपर्णापासून सर्व देवांची उत्पत्ति झाली.

त्यांत अहोरात्रींचें प्रकेत जे सूर्य व चंद्र ते उदय पावले. दिवसाचा आवरणकर्ता जर सूर्य म्हटला तर रात्रीचा आवरणकर्ता असूर्य होय. असा हा सूर्य ईजिप्ट देशांत 'मन्नु दन्नु' बरोबर 'होरस' या नांवानें शिरला असल्यामुळें त्या देशांतील होरस देवाची उत्पत्तिकथा जशीच्या तशी वैदिक सूर्याच्या उत्पत्तिकथेप्रमाणें आहे हें पुढील तुलनात्मक वंशक्रमावरून सहज दृष्टोत्पत्तीस येणार आहे:—

नुन
(Primeval Ocean or Chaos)
अंधकारमय आद्य जल = वै० अर्णव समुद्र
|
रा
प्रकाशाचा देव = वै० हिरण्यगर्भ
|
(वायुदेव) **शु×तेफ्नुट** (अग्निदेवता)
|
(पृथ्वीदेव) **गेब×नुट** (आकाशदेवता)
|

ओसिरिस×इसिस
= | =
असूर्यस् | उषस्
(मुलगा) | (मुलगी)
होरस
=
सूर्यस्

नेफ्थिस× सेट
= =
नक्त श्वेत (चंद्र)
(मुलगी) (मुलगा)

ईजिप्टी होरसकथा

मूळारंभीं 'नुन' नामक अंधकारमय आद्यजल होतें.

त्यांत 'नुन'च्या दैवी सामर्थ्यानें 'रा' नामक प्रकाशाचा देव निर्माण झाला.

या 'रा'चें डोकें गरुडाचें व धड मानवाचें असा त्याचा आकार असून तो स्वयंभु, एकटा च एक, सर्व भूतमात्रांचा उत्पत्तिकर्ता व तेजांचा स्वामि म्हटला आहे. 'रा' हा शब्द वैदिक ऋ=गमन करणें, या धातूपासून बनला आहे.

'रा'पासून पुढें त्याच्या सामर्थ्यानें 'शु' म्हणजे वायु व 'तेफ्नुट' म्हणजे अग्नि हें जोडपें निर्माण झालें व त्यापासून पुढें 'गेब'म्हणजे पृथ्वी व 'नुट'म्हणजे आकाश हें जोडपें निघालें.

गेब=पृथ्वी व नुट=द्यौस् (ग्रीकपुराणांतील झ्यूस) यांपासून ओसिरिस् (ग्रीकपुराणांतील सिरिअस्) व इसिस् (ग्रीकपुराणांतील इऑस) हें एक भावाबहिणींचें युग्म, व सेट

वैदिक सूर्यकथा

'अग्रे तमसा गूळ्हं अप्रकेतं सलिलमासीत् ।'

त्यांत आत्म्याच्या वीर्यपतनापासून तेजस्वी हिरण्यगर्भ 'सुपर्ण' निर्माण झाला.

सुपर्ण हा प्रत्यक्ष तार्क्ष्य गरुत्मान् म्हणजे गरुडपक्षी आहे. तो 'सुपर्णं विप्राः कवयो वचोभिरेकं सन्तं बहुधा कल्पयंति' या न्यायानें अनेक नामाभिधानांनीं युक्त असला तरी एकटा च एक सर्वलोकपितामह प्रजापति आहे.

सुपर्णाच्या तेजस्वितेंत च आकाश प्रस्फुट झालें व 'आकाशाद्वायुः वायोरग्निः अग्नेरापः अद्भ्यः पृथिवी' अशी पंचमहाभूतात्मक सृष्टीची रचना पूर्णतेला गेली.

विश्वकर्मस्वरूप जो हिरण्यगर्भ सुपर्ण त्यापासून प्रथमतः द्यावापृथिवी निर्माण झालीं. तीं त्यानें आपल्या घृतांत म्हणजे तापसघर्मांत जीं इतस्ततः चलनवलनात्मक होतीं

व नेफ्थिस हें दुसरें भावा-बहिणींचें युग्म निर्माण झालें. आणि शेवटीं ओसिरिस् व इसिस् या दांपत्यापासून होरस-चा जन्म झाला.

त्यांना च दृढता आणून प्रथित केलीं (ऋ० १०-८२-१). त्यांत द्यौः व पृथ्वी या दांपत्या-पासून सर्व देवांचा जन्म झाला व त्यांत सूर्यदेव जन्मला.

ईजिप्टी पुराणांत गेब व नुट म्हणजे पृथ्वी व द्यौ यांपासून दोन जुळीं निर्माण झालीं,—(१) ओसिरिस् व इसिस्, आणि (२) सेट व नेफ्थिस. ओसिरिस् हा असूर्यस् म्हणजे रात्रीचा आवरणकर्ता देव होय. वेदांत मित्रावरुण ही जी जोडी आहे तींत मित्र हा दिवसाचा आवरणकर्ता व वरुण हा रात्रीचा आवरणकर्ता आहे. म्हणून वरुण हा उदकांचा स्वामि म्हटला आहे. तथापि असूर्यापेक्षां वरुणाची व्यक्तिवाचकता मोठी आहे. असूर्यस् हा शब्द केवळ सूर्याचा अभावदर्शक आहे. सूर्य हा जर दिवसाचा जिवंत किंवा तेजस्वी सूर्य म्हटला तर असूर्यस् हा रात्रीचा मृत किंवा सुप्त सूर्य होय. ऋग्वेदांत ऐंद्र वृषाकपि नामक ऋषींच्या इंद्रसूक्तांत अस्तंगत होणाऱ्या सुप्तसूर्याची कल्पना आहे. इसिस् ही वैदिक उषस् होय. वेदांत उषा ही सूर्याची बायको आहे. सूर्य हा त्या 'गाईच्या मागें बैलाप्रमाणें' धांवतो. हा सूर्य म्हणजे रात्रीचा सूर्य होय. हा च ओसिरिस्. म्हणून सूर्य हा उषेचा कुमार हि गणला आहे. अर्थात् हा कुमार सूर्य म्हणजे दिवसाचा सूर्य किंवा होरस होय. आतां गेब व नुट यांपासून दुसरें युग्म सेट व नेफ्थिस यांचें आहे. सेट=श्वेत हा चंद्र होय. नेफ्थिस=नक्त ही रात्र होय. वेदांत इंद्र व वृत्र यांचें युद्ध प्रसिद्ध आहे. इंद्र ही तेजाची शक्ति. वृत्र ही तमाची शक्ति. म्हणून वेदांत यद्यपि इंद्र हा देव व वृत्र अदेव असला तथापि क्वचित् वृत्राला हि देव संज्ञा दिलेली आढळते; जसें 'अश्व्यो वारो अभवस्तदिन्द्र सृके यत्त्वा प्रत्यहन्देव एकः'=हे इन्द्रा, तूं ज्या वज्रानें त्या एक देवाचें म्हणजे

वृत्राचें हनन केलेंस तें तुझें वज्र घोड्याच्या केसांच्या चवरीप्रमाणें झालें. पुनः शतपथब्राह्मणांत इन्द्र हा सूर्य व वृत्र हा हा चन्द्र म्हटला असून ते दोघे एकमेकांचे जन्मतः शत्रु दर्शविले आहेत. वेदांत रात्र व उषा ह्या जुळ्या बहिणी आहेत व रात्र ही चंद्राची बायको आहे. ईजिप्टी पुराणांत ओसिरिस व सेट यांचें सदैव युद्ध आहे. त्यांत ओसिरिसचा पराभव होऊन त्याचे तुकडे तुकडे होतात व ते पाण्यांत फेंकून दिले जातात. त्यावर इसिस व नेफ्तिस ह्या त्याच्या बहिणी पहारा करतात. ओसिरिस व इसिस यांचा मुलगा होरस. हा रोज सकाळीं आपल्या बापाबद्दल सेटचा सूड घेतो. परंतु यद्यपि तो त्याचा पराभव करतो तरी त्याला कायमचा नष्ट करीत नाहीं. या प्रकारें जो सूर्य रात्रीं मरतो तो ओसिरिस व जो सकाळीं पुनरुत्थान पावतो तो होरस. ओसिरिस हा वृद्ध मुमूर्षु सूर्य, होरस हा बाल उदयोन्मुख जयेष्णु सूर्य. ओसिरिस् हा पति, उषस् ही जाया, व होरस हें त्या पतीचा स्वात्मयज्ञ घडून जायेच्या ठिकाणीं पुत्ररूपानें झालेलें त्याचें च पुनर्जनन होय. ही पूर्णपणें वैदिक कल्पना आहे हें निराळें सांगावयास नको च. तसें च या होरसकथेंत पुष्कळ वेळां 'रा' व होरस यांची एकात्मता दर्शविण्यांत येते. जसा 'रा' हा गरुडाकार असतो तसा 'होरस' हि गरुडाकार होतो आणि होरसची माता इसिस हिला क्वचित् 'रा'चें हि मातृत्व प्राप्त होतें. अशा इसिसला 'मुत' ही संज्ञा आहे. मुत=माता. ही सर्व देवांची जननी अदिति च होय. हिला 'पक्ख्त' =प्रकृति व 'सेखेत'=शक्ति अशीं दुसरीं दोन नांवें आहेत. वेदामध्यें सूर्य हा सुद्धां आपल्या प्रजा निर्माण करण्याच्या गुणानें प्रजापतीशीं एकात्मता पावतो. त्यायोगें क्वचित् त्याला हिरण्यगर्भदर्शक सुपर्ण हा शब्द हि लावण्यांत येतो. तथापि वेदांत प्रजापति व सूर्य हे जसे भिन्न आहेत तसे ईजिप्टी पुराणांत रा

व होरस हे भिन्न आहेत. ईजिप्टी पुराणांत ओसिरिस हा पहिला मर्त्य म्हटला आहे, तर वेदांत सूर्याला मार्तंड=अदितीचें मर्त्य अंड हें नांव देण्यांत आलें आहे. ईजिप्टांत होरससंप्रदाय बरोबर घेऊन गेलेला मन्नु दन्नु हा ओसिरिसचा पुत्र आहे, तर आर्यावर्तांत सूर्यसंप्रदाय बरोबर घेऊन आलेला मनु वैवस्वत हा सूर्याचा पुत्र आहे. म्हणून एकाला आर्य लेखलें तर दुसरा दानव ठरतो व एकाला देव म्हटलें तर दुसरा असुर होतो. परंतु दोघांची संस्कृति मात्र एकाच मुळांतून उगम पावलेली असते.

सारांश, क=१ प्रजापति; २ सूर्य; ३ आत्मा हे 'क' शब्दाचे तीन अर्थ व त्यांतील कल्पना वैदिक, आसुरी व मिसरी संस्कृतींत ज्या दृष्टोत्पत्तीस येतात त्या मूळ तेथें वेदांतील प्रस्तुत हिरण्यगर्भ ऋषींच्या सूक्तांतील 'कस्मै देवाय हविषा विधेम' या प्रश्नोत्तररूप वाक्यांतील 'क' नामक सर्वोच्च प्रजापतिदेवतेवरून शिरल्या आहेत ही गोष्ट निर्विवाद आहे. कारण 'क'ची मूळ उत्पत्ति च सदर सूक्तांत झाली आहे. ह्या सूक्तांतील पहिली ऋचा येणेंप्रमाणें:—

हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे
भूतस्य जातः पतिरेक आसीत् ।
स दाधार पृथिवीं द्यामुतेमां
कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥

मूळारंभीं हिरण्यगर्भ सर्वतोपरि विनटला. जन्मतः तो भूतमात्रांचा एकटा च एक पति झाला. त्यानें पृथिवी, द्यौ व अन्तरिक्ष धारण केलें. अर्थात् अशा स्थितींत आम्हीं त्याच्यावांचून दुसऱ्या कोणत्या देवाला हवि देऊन त्याची परिचर्या करावी ? तर आम्ही त्या हिरण्यगर्भरूप 'क' देवाची च हविर्दानानें परिचर्या करावी. असा हा सर्वभूतमात्रांचा पति हिरण्यगर्भ कसा

आहे ? तर त्याच्या सामर्थ्याचें वर्णन निरनिराळ्या प्रकारें पुढील आठ ऋचांत करून शेवटीं त्याला प्रजापति ही संज्ञा दिली आहे व त्या प्रजापतीच्या स्तवनांत सूक्ताची समाप्ति झाली आहे.

य आत्मदा बलदा यस्य विश्व
उपासते प्रशिषं यस्य देवाः ।
यस्य छायामृतं यस्य मृत्युः
कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥

जो आम्हांला आमचें आत्मत्व देतो व बल देतो; ज्याचें अनुशासन सर्व विश्व पाळतें व देव हि पाळतात; ज्याची छाया अमृत आहे व मृत्यु हि आहे; त्या 'क' देवावांचून आम्हीं दुसऱ्या कोणाला हवि द्यावा ?

यः प्राणतो निमिषतो महित्वै-
क इद्राजा जगतो बभूव ।
य ईशे अस्य द्विपदश्चतुष्पदः
कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥

जो प्राणवान् व निमिषवान् जगताचा म्हणजे संपूर्ण प्राणि-सृष्टीचा एक च एक राजा झाला, त्या ह्या मानवांच्या व पशूंच्या ईशाला सोडून आम्हीं दुसऱ्या कोणाला हवि द्यावा ?

यस्येमे हिमवंतो महित्वा
यस्य समुद्रं रसया सहाहुः ।
यस्येमाः प्रदिशो यस्य बाहू
कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥

ज्याच्या महिम्यानें हे सर्व हिमानें युक्त पर्वत आहेत, ज्याच्या महिम्यानें नद्यांनीं युक्त समुद्र आहे म्हणतात, ज्याच्या महिम्यानें च ह्या सर्व प्रदिशा ज्याचे बाहु आहेत—त्या 'क' देवावांचून आम्हीं दुसऱ्या कोणाला हवि द्यावा ?

येन द्यौरुग्रा पृथिवी च दृळ्हा
येन स्वः स्तभितं येन नाकः ।
यो अंतरिक्षे रजसो विमानः
कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥

ज्यानें द्युलोकाला उग्र म्हणजे एकत्र जमवून घट्ट केलें, ज्यानें पृथ्वीला दृढता आणली, ज्यानें स्वर्लोकाला स्तब्ध केलें व नाकाला म्हणजे तारागणाला स्थिरता आणली, ज्यानें अंतरिक्षांत रजःकण निर्मिले त्या 'क' देवावांचून आम्हीं दुसऱ्या कोणाला हवि द्यावा ?

यं क्रंदसी अवसा तस्तभाने
अभ्यैक्षेतां मनसा रेजमाने ।
यत्राधि सूर उदितो विभाति
कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥

स्वसंरक्षणार्थ स्थिरता प्राप्त करून घेतलेलीं होत्सातीं द्यौ आणि पृथ्वी हीं ज्याला आपल्या अन्तःकरणानें अवलोकितात व ज्याच्या आधारानें सूर्य उदय पावून प्रकाशतो त्या 'क' देवावांचून आम्हीं दुसऱ्या कोणाला हवि द्यावा ?

आपो ह यद्बृहतीविश्वमायन्
गर्भं दधाना जनयंतीरग्निं ।
ततो देवानां समवर्ततासुरेकः
कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥

खरोखर, जें महान पाणी विश्वाला व्यापून, गर्भ धारण करून, अग्नीला म्हणजे गतिमान् जगताला जन्म देतें झालें, त्या पाण्यापासून च तो देवांचा एक च एक प्राण सर्व प्रकारें जन्मास आला. अशा त्या प्रजापतिस्वरूप 'क' देवावांचून आम्हीं दुसऱ्या कोणाला हवि द्यावा ?

यश्चिदापो महिना पर्यपश्यत्
दक्षं दधाना जनयंतीर्यज्ञं ।
यो देवेष्वधि देव एक आसीत्
कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥

जें आप दक्षाला धारण करून यज्ञाला जन्म देतें झालें त्या आपाचें आपल्या महिम्यानें पर्यालोचन करणारा जो सर्व देवांत एक अधिदेव झाला त्या 'क' देवावांचून आम्हीं दुसऱ्या कोणाला हवि द्यावा ? येथें दक्ष म्हणजे यज्ञानें प्रजावर्धन करण्याची इच्छा बाळगणारा प्रजापति होय.

मा नो हिंसीज्जनिता यः पृथिव्या
यो वा दिवं सत्यधर्मा जजान ।
य श्चापश्चंद्रा बृहतीर्जजान
कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥

जो पृथ्वीचा जन्मदाता झाला अथवा ज्या सत्यधर्म्यानें—जगताला सत्यत्वानें धारण करणाऱ्यानें—दिवाला म्हणजे अंतरिक्षांतील सर्व च लोकमात्राला जन्म दिला तो आमची हिंसा न करो. ज्यानें आल्हादकारक महान् उदकें निर्माण केलीं त्या 'क' देवावांचून आम्हीं दुसऱ्या कोणाला हवि द्यावा ?

प्रजापते न त्वदेतान्यन्यो विश्वा
जातानि परि ता बभूव ।
यत्कामास्ते जुहुमस्तन्नो अस्तु
वयं स्याम पतयो रयीणाम् ॥

हे प्रजापते, तुझ्यावांचून दुसरा कोणी हीं सर्व भूतमात्रें उत्पन्न करूं शकत नाहीं व धारण हि करूं शकत नाहीं. ज्या कामना धरून आम्हीं तुला हवि देत आहोंत त्या आमच्या कामना सफल होवोत. आम्हीं रयींचे पति म्हणजे धनपति व्हावें असें होवो.

मागील ऋचेंत तूं आमचें हनन करूं नको येवढें च मागितलें तर या ऋचेंत तूं आम्हांला ऐश्वर्यवान् कर असें म्हटलें आहे.

हा प्रजापति वेदांतील देवकल्पनेच्या उत्क्रांतींत प्रथमतः 'प्रसविता जनानां' या स्वरूपाचा सवितृरूप सूर्य म्हणून पुढें आला. नंतर तो रेतबीजाला निर्माण करणारा व गर्भाला आकार देणारा असा 'त्वष्टा' नामक देव बनला. पुढें तो विश्वाचा निर्माणकर्ता म्हणून 'विश्वकर्मन्' ठरला. शेवटीं तो विश्वांतील सर्व भूतजातांचा एकटा च एक पति कायम झाला. हा च हिरण्यगर्भ. हा च क. हा च सुपर्ण. हीं नांवें त्याच्या निरनिराळ्या गुणांना व परिस्थितींना धरून निघालीं. ह्याचें जनन मूळ एकमेवाद्वितीयं अज व अव्यय अशा आत्म्याच्या तापसघर्मांत त्याच्या रेतापासून बनलेल्या अंड्यांत झालें. हें तपासघर्म आरंभीं तमानें झांकलेलें सालिल होतें. म्हणून तें अव्यक्त होतें. त्यांत ह्या हिरण्यगर्भाच्या तेजानें व्यक्तता आली. ह्या तेजाचे रश्मी अनेक होते. ते च देव. देव हा शब्द व्युत्पत्तीनें तेजास्विता दर्शवितो. दिव्=चकाकणें, या धातूपासून देव=चकाकणारा, तेजस्वी. तेजाचे रश्मी अनेक म्हणून देव अनेक. तेज हा गतीचा परिणाम आहे म्हणून देव हे जगताचें सारभूत आहेत. असे देव एका हिरण्यगर्भापासून निघाले म्हणून हिरण्यगर्भ हा स्वभावतः च देवाधिदेव प्रजापति बनला. देवांची उत्पत्ति जशी हिरण्यगर्भापासून आहे तसा त्यांचा समारोप हि हिरण्यगर्भांत च आहे. म्हणून कोणत्या हि एका देवाचें नांव घेतलें तरी तें हिरण्यगर्भाचें व पर्यायानें त्या हि पलीकडच्या अनाम व अनिर्देश्य अशा निर्द्वंद्व वस्तूचें वाचक ठरतें असें 'सुपर्णं विप्राः कवयो वचोभिरेकं संतं बहुधा कल्पयंति' किंवा 'एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः' या प्रकारें ज्ञात्यांचें मत असल्याचें वेदांनीं ग्रथित करून ठेविलें आहे.

असा हा सुपर्ण किंवा हिरण्यगर्भ, प्रजापति किंवा विश्वकर्मा,

त्वष्टा किंवा सविता, सूर्य किंवा अग्नि यानें जें हें गतिमान् जगत् निर्माण केलें तें कसें केलें ? हा पुनः प्रश्न आहे च. आतांपर्यंत जगताची उत्क्रांति कशी व कोणत्या पर्यायानें झाली याचें आधिभौतिक दृष्टीनें पुष्कळ विवेचन केलें व त्यांत ठिकठिकाणीं प्रसंगोपात्त अध्यात्माची हि चर्चा झाली. आतां पुढें किंचित् आधिदैविक दृष्टीनें या प्रश्नाचें पर्यालोचन करणें जरूर आहे म्हणजे त्याचा पूर्ण उलगडा होईल व वेदांचा आशय लक्षांत येईल. हिरण्यगर्भापासून जें देवगणमंडल सिद्ध झालें त्या देवांनीं जे यज्ञ केले ते पहिले धर्म स्थापन झाले असें पुरुषसूक्तांत पुढीलप्रमाणें वचन आहे,—

यज्ञेन यज्ञमयजंत देवाः
तानि धर्माणि प्रथमान्यासन् ।
ते ह नाकं महिमानः सचंत
यत्र पूर्वे साध्याः संति देवाः ॥

देवांनीं यज्ञानें यज्ञाला यजन केलें. ते च पहिले धर्म झाले. खरोखर ते महात्मे स्वर्गाला प्राप्त झाले. ज्या ठिकाणीं पूर्वींचे साध्य देव होते.

सदर ऋचा ऋग्वेदांत दोन ठिकाणीं आली आहे. एकदां पहिल्या मंडलांत १६४ व्या सूक्तांत आणि एकदां दहाव्या मंडलांत ९० व्या सूक्तांत. म्हणून या ऋचेचे ऋषि व देवता भिन्न भिन्न आहेत. पहिल्या मंडलांतील १६४ वें सूक्त दीर्घतमा ऋषींचें आहे व त्यांत या ऋचेची देवता 'साध्या' म्हटली आहे. दहाव्या मंडलांतील ९० वें सूक्त नारायण ऋषींचें आहे व त्याची देवता पुरुष आहे. हें च सुप्रसिद्ध पुरुषसूक्त होय. यावरून वेदांत एखादी पूर्वपरंपरागत ऋचा दोन ऋषि कसे स्वीकारतात हें दृष्टीस पडतें. पुरुषसूक्तांतील पुरुष हा आत्म्याच्या जगद्रूपांत सिद्ध होणारा सहस्र डोक्यांचा, सहस्र डोळ्यांचा व सहस्र पायांचा' असा विराट् पुरुष असून नारायण हा त्या पुरुषाचा पुत्र होय. ही गोष्ट

नारायण शब्दाची मनुस्मृतींत जी व्युत्पत्ति दिली आहे तीवरून सहज लक्षांत येते. ‘आपो नारा इति प्रोक्ता आपो वै नरसूनवः। ता यदस्यायनं पूर्वं तेन नारायणः स्मृतः ॥’ नृ किंवा नर त्यापासून जें उत्पन्न झालें तें नार; असें नार ज्याचें अयन तो नारायण. नृ किंवा नर=पुरुष. हा शब्द नी=नेणें+ऋ=गतिमान् होणें या दोन धातूंपासून बनला आहे. जो आत्म्याला गतिमान् करून जगताच्या द्वारें ब्रह्मत्वाला नेतो तो नर. हा च पुरुष, परमपुरुष, विराट् पुरुष किंवा पुरुषोत्तम होय. तथापि पुरुषसूक्तांत पुरुष आणि विराट् पुरुष यांत थोडा भेद दर्शविला आहे. जगताचा आविर्भाव होण्यापूर्वीं जें ‘एकमद्वितीयं वायूवांचून श्वसन करणारें’ अव्यक्त व अनिर्देश्य तत्त्व त्याला पुरुष म्हटलें आहे व त्यापासून प्रत्यक्ष व्यक्तभावांत जें त्याचें जगद्रूप आलें त्याला विराट् ही संज्ञा दिली आहे. सदर सूक्तांत पहिल्या चार ऋचांत मिळून त्या अव्यक्त आदिपुरुषाचें स्वरूप वर्णन केलें आहे व पांचव्या ऋचेंत त्यापासून विराट् झाला असें म्हटलें आहे.—

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् ।
स भूमिं विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठद्दशांगुलम् ॥

ज्याला हजारों डोकीं, हजारों डोळे, हजारों पाय आहेत असा तो पुरुष सर्व बाजूंनीं भूमीला वेढून बाहेर दहा अंगुळें उभा राहिला.

पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भव्यं ।
उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनातिरोहति ॥

हें जें वर्तमान आहे, जें भूत आहे आणि जें भविष्यत् आहे तें सर्व पुरुष आहे. तथापि ज्याअर्थीं हा अन्नाच्या म्हणजे जगतांतील वस्तुजाताच्या पलीकडे आहे त्याअर्थीं तो च खरा अमृतत्वाचा ईश आहे. कारण जगतांतील वस्तुजात उत्पत्तिलयानें

बद्ध आहे व यज्ञाला साधनभूत अन्नरूप आहे म्हणून मर्त्य आहे. अर्थात् हा मृतामृतत्वाच्या द्वंद्वाच्या पलीकडे अमृतत्वाचा ईश निर्द्वंद्व आहे.

एतावानस्य महिमातो ज्यायांश्च पूरुषः।
पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि॥

याचा महिमा येथपर्यंत म्हणजे अन्नरूप जगताच्या अंतिम सीमेपर्यंत आहे. परंतु हा पुरुष ह्या आपल्या महिम्याच्या पलीकडे मोठा आहे. याचा एक पाद म्हणजे चतुर्थांश ह्या सर्व भूतजातांत आहे व याचे तीन पाद म्हणजे बाकीचे तीन अंश त्या भूतजातांच्या बाहेर द्योतनात्मक अमृतांत किंवा अमृतरूप स्वप्रकाशांत आहेत.

त्रिपादूर्ध्व उदैत्पुरुषः पादोऽस्येहाभवत्पुनः।
ततो विष्वङ्व्यक्रामत्साशनानशने अभि॥

पुरुष आपल्या तीन पादांत उत्कर्षानें ऊर्ध्वस्थित असतो. त्याचा केवळ एक पाद ह्या सृष्टींत पुन:पुन: आविर्भाव पावतो. त्यांत तो साशनानशन म्हणजे संपूर्ण जीवाजीव सृष्टीला अभिलक्षून विश्वाला व्यापून टाकतो. पुरुषाचें हें एकपादांत संपूर्ण चराचर विश्वाला व्यापणें भगवद्गीतेंत येणेंप्रमाणें अनुवादिलें आहे,– 'विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत्।'.

तस्माद्विराळजायत विराजो अधि पूरुषः।
स जातो अत्यरिच्यत पश्चाद्भूमिमथो पुरः॥

त्या आदिपुरुषापासून विराट=ज्यामध्यें विविध वस्तु राजमान् होतात असा जन्म पावला. विराटाच्या ठिकाणीं पुरुष जन्मला. तो पुरुष जन्मल्याबरोबर त्यानें आपणास अतिशयेंकरून रिक्त केलें. त्याच्या पाठोपाठ भूमि झाली व त्यानंतर पुर म्हणजे प्राणिमात्रांचे देह झाले. पुरुषानें आपणास रिक्त केलें म्हणजे विविध

गुणरूपात्मक वस्तुजातांत विभाग पावून घेतलें. ही च त्याची विसृष्टि. ह्या विसृष्टींत सर्व च साशनानशन जगत् निर्माण झालें. अनशनसृष्टि म्हणजे पृथ्वी, आप, तेज, वायु, आकाश हीं पंचमहाभूतें व साशनसृष्टि म्हणजे वनस्पति, प्राणी व मानव हे होत.

यावरून मूळ अनादि पुरुष हा निर्नाम व निराकार असल्यामुळें त्याला 'सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात्' इत्यादिप्रकारें पुरुष हें नांव पुढील विराटपुरुषाच्या नांवावरून मिळालें व त्याचा आकार हि त्या विराटाच्या आकारावरून अनुमानला हें उघड आहे. हा आदिपुरुष एकमेवाद्वितीयं होता. तो च नृ किंवा नर होय. तो आत्मभाव पावला. त्या आत्म्यानें तप तपलें. त्यापासून स्वेद-धारा निर्माण झाल्या. तीं च मूळारंभींचीं आपें. तीं नराचीं च अपत्यें असल्यामुळें त्यांना 'नाराः' ही संज्ञा प्राप्त झाली. हें च त्याचें विराट्स्वरूप. ह्या 'नाराः' ज्याचें 'अयन' म्हणजे आश्रय-स्थान झालें तो नारायण. अर्थात् नारायण हा विराटाच्या ठिकाणीं जन्मलेला पुरुष होय. या प्रकारें पुरुष दोन प्रकारचे आहेत. एक नरपुरुष. हा अज व अव्यय होय. दुसरा नारायण-पुरुष. ह्याला जसा जन्म आहे तसा मृत्यु हि आहे. मूळ पुरुषाच्या तपापासून जीं आपें निर्माण झालीं तें च जगताचें आद्यरूप. तो च विराट्. तो च मूळ अव्यक्त पुरुषाचा व्यक्तभाव. यांत त्यानें आपलें जनन करून घेतलें. म्हणून च वरील ऋचेंत— 'तस्मात् विराट् अजायत, विराजः अधि पूरुषः'— पुरुषापासून विराट जन्मला व विराजामध्यें पुरुष जन्मला असें विधान आहे. पहिला पुरुष परमेष्ठीरूप तर दुसरा समष्टिरूप. हा समष्टिरूप नारायणपुरुष जन्मल्यानंतर 'अतिरिक्त' झाला म्हणजे त्यानें अपणास नानाविध व्यष्टींच्या ठिकाणीं विभागून घेतलें आणि येथें च व्यष्टि-समष्टि-परमेष्ठी ही त्रयी सिद्ध झाली. एक च एक अव्यक्त परमेष्ठीच्या पोटांत एक च एक व्यक्त समष्टि, व एक च एक

समष्टीच्या पोटांत नानागुणरूपात्मक नानाविध व्यष्टि असा त्यांचा नित्य संबंध आहे. अशी ही संपूर्ण विसृष्टि यज्ञस्वरूप आहे. यज्ञ नाहीं तर सृजन नाहीं. सृजन नाहीं तर प्रजा नाहीं. प्रजा नाहीं तर ब्रह्म नाहीं. मूळ अज व अव्यक्त पुरुषानें जेव्हां आपल्या अव्यक्तत्वाचा यज्ञ केला तेव्हां तो च विराटाचा म्हणजे व्यक्त जगताचा जन्म झाला. पुनः पुढें त्या एकमेव विराटानें जेव्हां आपल्या एकत्वाचा यज्ञ केला तेव्हां नाना प्रजांचा जन्म झाला व त्यांत च देव निर्माण झाले. जे पुढें जन्मले त्यांनीं आपल्या यज्ञांत मागच्यांची साधनसामग्री घेतली. म्हणून मूळ देवांनीं आपल्या यज्ञांत त्या विराट्पुरुषाचें च हविर्द्रव्य कल्पिलें व ते देव साध्यभावाला गेले. असा देवांनीं विराट्पुरुषाचा यज्ञ करून जगताला जें नानात्व आणलें त्याचें वर्णन पुरुषसूक्तामध्यें ६ पासून १६ ऋचांपर्यंत निरानिराळ्या प्रकारांनीं करण्यांत आलें आहे. देवांनीं या यज्ञांत कालविभाग करून निरनिराळ्या वसंतादि ऋतूंची निरानिराळ्या यज्ञद्रव्यांच्या ठिकाणीं योजना केली. त्यांनीं यज्ञापासून वायव्य, आरण्य व ग्राम्य पशुपक्षी निर्माण केले; ऋक्, साम, छंदस् व यजुस् उत्पन्न केले; घोडे, गाई, शेळ्या व मेंढ्या निर्माण केल्या; आणि चतुर्वर्णात्मक मानवसमाज हि सृजन केला. हा मानवसमाज त्या विराट्पुरुषाच्या च आकाराचा असल्यामुळें व विराट्पुरुष मानवाच्या आकाराचा असल्यामुळें त्याच्या मुखाच्या ठिकाणीं ब्राह्मण, बाहूंच्या ठिकाणीं राजन्य, ऊरूंच्या ठिकाणीं वैश्य व पादांच्या ठिकाणीं शूद्र प्रतिष्ठा पावले. पुनः त्या विराट्पुरुषाच्या मनापासून चंद्रमा, चक्षूपासून सूर्य, मुखापासून इंद्र व अग्नि, आणि प्राणापासून वायु हे देव उत्पन्न झाले. तसें च त्याच्या नाभीपासून अंतरिक्ष, शीर्षापासून द्यु, व पायापासून भूमि हे लोक निर्माण झाले; व कानापासून दिशा निघाल्या. अशा ह्या विराट्पुरुषाचा देवांनीं

आपल्या यज्ञांत पशूप्रमाणें हवि कल्पिला आणि देवांच्या ह्या यज्ञकर्मांत च जगतांतील पहिले धर्म स्थापन झाले.

या प्रकारें सदर नारायण ऋषीनें दृष्ट अशा ह्या पुरुषसूक्तांतील अंतिम ऋचेंत धर्मस्थापनार्थ देवांना यज्ञ करावा लागतो ही गोष्ट मुख्य महत्त्वाची आहे. येथें देव हे प्रजापतीचे प्राणरूप होत. सर्व देवांच्या देवत्वांत प्रजापतीची सिद्धि आहे. आतां देव हे प्रजापतीची च प्रजा म्हटली म्हणजे त्यांच्या ठिकाणीं अगोदर प्रजापतीचा च यज्ञ झाला पाहिजे हें उघड आहे. अर्थात् असा हा प्रजापति मूर्तिमंत यज्ञ आहे. ह्या यज्ञाला म्हणजे यज्ञस्वरूप प्रजापतीला देवांनीं यज्ञानें यजन केलें. म्हणजे देवांनीं प्रजापतीच्या चरणीं आपल्या स्वतःचा यज्ञ केला व या रीतीनें त्या यज्ञस्वरूप प्रजापतीचें पूजन केलें. जसा प्रजापति यज्ञस्वरूप तसे देव हि यज्ञस्वरूप. जो प्रजापतीच्या चरणीं देवांचा यज्ञ ते च पहिले धर्म सिद्ध झाले. धर्म म्हणजे धारणा. येथें जगताची धारणा देवांच्या यज्ञांत आहे व देवांची धारणा प्रजापतीच्या यज्ञांत आहे. यावरून यज्ञ आणि धर्म यांचा जन्यजनकसंबंध आहे हें उघड आहे. धर्माची सिद्धि यज्ञांत आहे व यज्ञाची सांगता धर्मांत आहे. यज्ञ नाहीं तर धर्म नाहीं. अर्थात् जे यज्ञकर्ते असतात ते च धर्मप्रस्थापक देव होतात. म्हणजे यज्ञ नाहीं तर देवत्व नाहीं. शेवटीं जे देव असतात ते आपल्या यज्ञानें माहात्म्य पावतात व माहात्म्यानें नाकाला म्हणजे आत्यंतिक सुखास्थितीला प्राप्त होतात. नाक=न अस्मिन् अकं अस्ति इति नाकः=ज्यामध्यें अक म्हणजे असुख नाहीं तें नाक अशी नाक शब्दाची सायणानें व्याख्या केली आहे. म्हणून नाक हा च स्वर्ग, 'क' देवाचें स्थान, म्हणजे सुखस्थान होय. सारांश, स्वर्ग हा देवांना प्राप्त होतो, देवांचें देवत्व यज्ञानें सिद्ध होतें व विश्वाची धारणा यज्ञानें घडते. म्हणून प्रजापतीनें स्वतः यज्ञ करून देव निर्माण

केले; देवांनीं त्या यज्ञस्वरूप प्रजापतीला यज्ञानें यजन करून जगताचे आद्यधर्म स्थापन केले; आणि त्या यज्ञकर्मांचें फल स्वर्गस्थान प्राप्त करून घेतलें. आतां जो यज्ञ जगतांत सर्व बाजूंनीं तंतूंच्या जाळ्याप्रमाणें विणला गेला व प्रजापतीच्या हयातीभर एकशें एक वर्षें देवांच्या कर्मांनीं प्रसृत झाला-'यो यज्ञो विश्वतस्तंतुभिस्तत एकशतं देवकर्मेभिरायतः'-त्या यज्ञसिध्यर्थ देवांनीं संभार कोठून आणला? त्यांत मंत्र कोणते म्हटले? वगैरे प्रश्न प्रजापतिपुत्र यज्ञ नामक ऋषीच्या च तोंडून यज्ञदेवतेवरील सूक्तांत बाहेर पडले आहेत ते येणेंप्रमाणें:—

> कासीत्प्रमा प्रतिमा किं निदान-
> माज्यं किमासीत्परिधिः क आसीत्।
> छंदः किमासीत्प्रउगं किमुक्थं
> यद्देवा देवमयजन्त विश्वे ॥

ज्या वेळीं सर्व देवांनीं मिळून त्या प्रजापतिदेवाप्रीत्यर्थ त्यानें च प्रवृत्त केलेल्या यज्ञचक्रांत यजन केलें त्या वेळीं त्या यज्ञांत प्रमा=यज्ञाचें प्रमाण किंवा इयत्ता किती होती? प्रतिमा=हविर्भाग घेणारी देवता कोण होती? त्यांत निदान=हेतुफल कोणतें होतें? आज्य=यज्ञार्थ तूप कोठून आणलें? परिधी=अग्नीच्या भोंवतीं मांडावयाचीं तीन पलाशकाष्ठें कोणतीं होतीं? छंद=गायत्र्यादि मंत्रवृत्तें कोणतीं होतीं? प्रउगें=होत्यानें ऋङ्मंत्रांत खड्या सुरानें म्हणावयाचीं शस्त्रें कोणतीं होतीं? आणि उक्थ=उद्गात्यानें सामगायनांत आलाप घेऊन म्हणावयाचीं स्तोत्रें तरी कोणतीं होतीं?

आतां शेवटीं जगताला ब्रह्मभावाला नेणाऱ्या देवांचा जन्म कसा झाला, सृष्टीची उत्पत्ति कोठून व कशी झाली, तींत मृतत्वामृतत्वाचें द्वंद्व कसें बनलें, मर्त्य कोण, अमर्त्य कोण इत्यादि देवजन्मविषयक वर्णन ऋग्वेदांत एका संपूर्ण देवसूक्तांत करण्यांत आलें.

आहे. या सूक्तांत ऋचा नऊ, छंद अनुष्टुभ् व देवता देव आहेत. याचे ऋषि विकल्पानें तीन सांगितले आहेत,—(१) लोकपुत्र लौक्य–लोक म्हणजे ज्यामध्यें देवांचा जन्म झाला तें त्रैलोक्यभुवन; (२) अंगिरसपुत्र बृहस्पति–हा देवांतील कवि च होय; व (३) दक्षसुता अदिति. दक्ष हा प्रजापति म्हटला आहे. त्याचा जन्म मूळ आत्म्याच्या तापस घर्मरूप आपांत झाला म्हणून मागें उद्धृत केलेल्या 'क' सूक्तांत सांगितलें आहे. ह्या दक्षप्रजापतीची मुलगी अदिति. 'अदिति' हा शब्द आनंत्य किंवा अविच्छिन्नत्व दर्शवितो. तिच्या ठिकाणीं प्रजापतीपासून च देवांचें जनन झालें. अशा देवमातेनें जी देवजन्मकथा वर्णन करून सांगितली आहे ती येणेंप्रमाणें:—

देवानां नु वयं जाना प्रवोचाम विपन्यया।
उक्थेषु शस्यमानेषु यः पश्यादुत्तरे युगे ॥

वयं नु देवांना जाना (=जन्मानि) विपन्यया (विस्पष्टया वाचा) प्रवोचाम (प्रकथयाम); यः (देवानां गणः) उक्थेषु शस्यमानेषु उत्तरे युगे पश्यात्।

आम्हीं स्तवनकर्ते कवि देवांचे जन्म कसे झाले तें अत्यंत स्पष्ट शब्दांनीं आतां कथन करतों. ज्या देवगणानें पूर्वयुगांत पूर्वींच्या याज्ञिकांच्या तोंडून प्रशंसात्मक वचनें ऐकिलीं तो हा देवगण आतां उत्तरयुगांत आम्हां नवीन यज्ञकर्त्यां स्तोत्यांचीं शंसनात्मक शस्त्रें पाहो.—यज्ञामध्यें होता नामक ऋत्विज जे ऋङ्मंत्र खड्या स्वरानें म्हणतो त्याला 'शस्त्र' ही संज्ञा आहे व त्या कर्माला 'शंसन' हें नांव आहे. देव हे जसे पूर्वयुगांत तसे च उत्तरयुगांत सर्वकाळीं स्तवनार्ह आहेत हा येथें भाव आहे.

ब्रह्मणस्पतिरेता सं कर्मार इवाधमत्।
देवानां पूर्व्ये युगेऽसतः सदजायत ॥

ब्रह्मणः पतिः (अन्नस्य पतिः अदितिः) एता (एतानि=

देवानां जन्मानि) कर्मारः इव सं अधमत् (समधमत्=उदपादयत्); देवांना पूर्व्ये युगे असतः सत् अजायत ।

ज्याप्रमाणें एखादा कारु अग्निप्रज्वलनार्थ फुंकर मारून ज्वाला उत्पन्न करतो त्याप्रमाणें ब्रह्मणस्पतीनें जणुं फुंकर मारून देवांना ऊर्ध्व उत्पन्न केलें. देवांच्या पूर्व युगामध्यें हें असतापासून सत् जन्मास आलें.–ब्रह्मन्=वृद्धि पावणारें, समृद्धतेला जाणारें; असा ब्रह्म शब्दाचा धात्वर्थ आहे. त्यापासून ब्रह्म=अन्न. कारण अन्न वृद्धि पावतें व समृद्धतेला जातें. अशा अन्नरूप ब्रह्माचा जो पति किंवा स्वामी तो ब्रह्मणस्पति=बृहस्पति होय. याला सायणानें 'अदिति' म्हटला आहे. अदिति हा शब्द अद्=खाणें, या धातूपासून बनला आहे. बृहदारण्यकोपनिषदांत 'सर्वं वा अत्तीति तद्-दितेरदितित्वं'= सर्व खातो म्हणून अदितीचें अदितित्व आहे, असें अदितीच्या गुणाचें वर्णन आहे. म्हणून अदिति हें अन्न होय. कारण अन्न शब्दाची व्याख्या तैत्तिरीयोपनिषदांत 'अद्यते अत्ति च भूतानि तस्मादन्नं तदुच्यते'= जें स्वतः खातें व दुसऱ्याकडून खाल्लें जातें त्याला अन्न म्हणतात, अशी केली आहे. म्हणून या सूक्ताचा द्रष्टा बृहस्पति म्हटला काय किंवा अदिति म्हटला काय एक च आहे. या ब्रह्मणस्पतीनें देवांना कसें उत्पन्न केलें ? तर ज्याप्रमाणें एखादा सोनारासारखा 'कर्मार' (=कर्मकार, कारु) अग्नीवर धमनीनें म्हणजे फुंकणीनें फुंकर मारून ऊर्ध्व ज्वाला उत्पन्न करतो त्याप्रमाणें च त्यानें फुंकर मारून देवांना उंच उत्पन्न केलें. येथें हा फुंकर मारून ज्वालेप्रमाणें देवांना उंच उत्पन्न करण्याचा दृष्टांत फार मार्मिक आहे. देवांच्या पूर्वयुगांत म्हणजे जगत्पूर्वकालीं जें अगतिमान् एक च एक तत्त्व होतें तें त्या च कारणानें स्तब्ध व थंड असल्यामुळें असद्रूप होतें. अशा असतापासून सत् जन्मास आलें म्हणजे अगतिमानापासून गतिमत्त्व उत्पन्न झालें. हा च मूळ वैश्वानर अग्नि. या सद्भावरूप अग्नींत देव उत्पन्न झाले. देव म्हणजे

तेजस्विता. ही तेजस्विता अग्नीच्या ज्वालेंत प्रतीयमान होते व ज्वाला अनेक असतात. त्या धमनीनें फुंकर मारून उत्पन्न होतात. म्हणून वृद्धीचा किंवा अन्नाचा पति जो बृहस्पति तो जगतांत यज्ञसिध्यर्थ अन्नोत्पादन करून प्रजासिध्यर्थ जो देवांना जन्म देतो तो ह्या जगद्रूप अग्नींत फुंकर मारून जणुं ऊर्ध्व ज्वाला निर्माण करतो. . ज्वाला ह्या जशा अग्नीच्या प्रजारूप आहेत व ऊर्ध्व जन्मणाऱ्या आहेत तसे च देव हि प्रजापतीचे प्रजारूप असून उर्ध्वोर्ध्व म्हणजे भूलोकांतून अंतरिक्षांत व अंतरिक्षांतून द्युलोकांत गमन करणारे आहेत.

देवानां युगे प्रथमेऽसतः सदजायत।
तदाशा अन्वजायंत तदुत्तानपदस्परि ॥

देवानां प्रथमे युगे असतः सत् अजायत; तत् अनु आशाः (दिशः) अजायंत; तत् परि उत्तानपदः (उत्तानं ऊर्ध्वतानं पद्यन्त इति उत्तानपदः=वृक्षाः; ते अजायन्त=प्रादुरभवन्)।

देवांच्या प्रथमयुगांत असतापासून सत् जन्मास आलें म्हणजे अव्यक्त अजगतापासून व्यक्त जगत् निर्माण झालें. त्याला अनुसरून दिशा जन्मल्या. त्यानंतर 'ऊर्ध्व पसरणारे आहेत पाय म्हणजे शाखा ज्यांच्या' असें उत्तानपद म्हणजे वनस्पतिसृष्टि प्रादुर्भाव पावली.— येथें दिशा अगोदर आणि वनस्पती नंतर हा क्रम दिला आहे तो यथायोग्य आहे. कारण दिशा असल्यावांचून अध व ऊर्ध्व हें द्वंद्व नाहीं. म्हणून अगोद्दर त्रिमात्रात्मक दिशा प्रकटल्या आणि नंतर ऊर्ध्वभागीं प्रसार पावणारे वृक्ष उत्पन्न झाले.

भूर्जज्ञ उत्तानपदो भुव आशा अजायंत।
अदितेर्दक्षो अजायत दक्षाद्वदितिः परि ॥

भूः उत्तानपदः (वृक्षात्) जज्ञे; भुवः आशाः अजायंत; अदितेः दक्षः अजायत; दक्षात् उ अदितिः परि (अजायत)।

उत्तानपदापासून म्हणजे वृक्षापासून भू जन्मली. भूमीपासून आशा म्हणजे दिशा जन्मल्या. अदितीपासून दक्ष जन्मला आणि उलट दक्षापासून च अदिति परिजन्म पावली.— येथें अदितीपासून दक्ष-प्रजा पति जन्मला व दक्षप्रजापतीपासून अदिति जन्मली हें विधान विरोधात्मक आहे. त्यांतील विरोधाचें निराकरण यास्कानें दोन प्रकारानें केलें आहे तें सायणभाष्यांत उद्धृत आहे,— (१) समानजन्मानौ स्यातामिति; अपि वा (२) देवधर्मेणेतरेतरजन्मानौ स्यातामितरेतरप्रकृती। एक तर तीं दोन्हीं समानजन्म पावलीं किंवा मानवादींना लागू होणार नाही अशा निराळ्या च विशिष्ट दैवी धर्मनीतीनें तीं एकमेकांपासून जन्मलीं. यावरून सायण काय किंवा यास्क काय, दोघांना हि द्वंद्वांतील तत्त्व नीट आकलन झालें नाहीं हें उघड आहे. कारण ही ऋचा आणि मागील ऋचा मिळून दोन ऋचांत दक्ष आणि अदिति यांच्या जन्माबद्दल च केवळ विरोधात्मक वर्णन आहे असें नाहीं तर भू आणि वृक्ष, वृक्ष आणि दिशा व दिशा आणि भू या सर्वांच्याबद्दल हि तो च प्रकार आहे. कारण दिशांपासून वृक्ष झाला, वृक्षापासून भू झाली, तर भूपासून दिशा झाल्या. सारांश, दक्ष आणि अदिति हीं एका च विश्वकर्मस्वरूप हिरण्यगर्भ वस्तूचीं दोन रूपें आहेत. म्हणून त्यांत कार्यकारणभाव किंवा जन्यजनकभाव नाहीं. तें एक द्वंद्व च आहे. म्हणून त्यांतील दोन्ही कोटी सापेक्ष आहेत. अर्थात् जशी दक्षापासून अदिति झाली तसा च अदितीपासून दक्ष झाला. तात्त्विक दृष्टीनें पाहतां कोणी कोणापासून झालें नाहीं. तीं दोन्ही द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें 'सहाभिव्यक्त' आहेत आणि या अर्थानें यास्काचें 'समानजन्मानौ' हें विवरण अधिक प्रशस्त आहे. या सर्व प्राचीन भाष्यकारांच्या व निरुक्तकारांच्या मनांवर पौराणिक कल्पनांचा पगडा असल्यामुळें ते दक्ष आणि अदिति यांना मानवसदृश देव समजतात व त्यांचे सर्व व्यवहार मानवधर्मानें व मानवनीतीनें

उलगडण्यास जातात. पण दक्ष आणि अदिति हीं रूपें वेदांत मूळ भौतिक शक्तींचीं दर्शक आहेत आणि पुढें त्यांना केवळ अलंकारिक रीतीनें मानवसदृश देवकोटींत गणलें आहे हें सदैव लक्षांत ठेवणें जरूर आहे.

अदितिर्ह्यजनिष्ट दक्ष या दुहिता तव ।
तां देवा अन्वजायंत भद्रा अमृतबंधवः ॥

(हे) दक्ष, या तव दुहिता अदितिः (सा) हि अजनिष्ट; तां भद्राः अमृतबंधवः देवाः अनु अजायंत ।

हे दक्षा, जी तुझी मुलगी अदिति ती हि जन्मदात्री झाली. त्या अदितीच्या मागोमाग तिच्यापासून च 'भद्र' म्हणजे भजनीय व 'अमृतबंधव' म्हणजे मृत्युबंधनरहित जे देव ते जन्म पावले.— दक्षानें अदितीला जन्म दिला व अदितीनें देवांना जन्म दिला. म्हणून देव हे सर्व आदित्य होत. अशी अदिति एका बाजूनें दक्षाची दुहिता व दुसऱ्या बाजूनें जाया आहे. कारण तिच्या पोटीं एकमेव दक्षानें आपणास अनेक देवरूपांमध्यें जन्मून घेतलें आहे.

यद्देवा अदः सलिले सुसंरब्धा अतिष्ठत ।
अत्रा वो नृत्यतामिव तीव्रो रेणुरपायत ॥

(हे) देवाः, यत् (=यदा) अदः (=अमुष्मिन्) सलिले(यूयं) सुसंरब्धाः (=सुष्ठु लब्धात्मानः) अतिष्ठत, अत्र नृत्यतां इव वः (=युष्माकं संबंधी) तीव्रः रेणुः अप आयत (=अपागच्छत्) ।

हे देवहो, जेव्हां तुम्हीं ह्या सलिलामध्यें म्हणजे आद्यार्णव समुद्रामध्यें स्वतःला उत्तम रीतीनें प्राप्त करून घेऊन स्थित झालांत तेव्हां ह्या ठिकाणीं जणुं नर्तन करून तुम्हीं आपल्या-पासून एक तीव्र रेणु वर उडविलात.—देवांचा जन्म दक्षापासून अदितीचे ठिकाणीं मूळ तापस घर्मांत म्हणजे तमानें आवृत

सलिलांत झाला. जन्म पावल्याबरोबर त्यांनीं जणुं आनंदानें नर्तन केलें व त्या नर्तनांत एक तीव्र रेणु वर द्युलोकांत उडविला.

यद्देवा यतयो यथा भुवनान्यपिन्वत ।
अत्रा समुद्र आ गूळ्हमा सूर्यमजभर्तन ।।

(हे) देवाः, यत् (=यदा) यतयः (=मेघाः) यथा भुवनानि अपिन्वत (=पूरितवंतः); अत्र समुद्रे आ गूळ्हं सूर्यं आ अजभर्तन (=आहृतवंतः) ।

जेव्हां, हे देवहो, मेघ जसे पाण्यांनीं तसे तुम्हीं आपल्या तेजांनीं हें भुवन भरून टाकलेंत तेव्हां ह्या समुद्रांत पूर्णपणें बुडून गेलेला सूर्य तुम्हीं खेंचून बाहेर काढलात.—देवांच्या प्रकाशानें जेव्हां सलिलावरील तम नाहींसें झालें व जगताला व्यक्तभाव-संपन्नता आली तेव्हां त्यांत च अंधकारांत आच्छादित असलेला सूर्य बाहेर उदय पावला.

अष्टौ पुत्रासो अदितेर्ये जातास्तन्व१स्परि ।
देवाँ उप प्रैत्सप्तभिः परा मार्तांडमास्यत् ।।

अष्टौ पुत्रासः अदितेः (भवंति); ये तन्वः परि जाताः (तस्याः शरीरात् उत्पन्नाः)। सप्तभिः (सह सादितिः) देवान् उप प्र ऐत् (= उपागच्छत्); (अष्टमं पुत्रं) मार्ताण्डं परा आस्यत् (=उपरि प्राक्षिपत्)।

अदितीला आठ पुत्र होते. ते तिच्या शरीरापासून सर्वतोपरि उत्पन्न झाले. त्यांतील पहिल्या सातांना बरोबर घेऊन ती देवांच्या समीप गेली. आणि आठवा पुत्र जो मार्तांड नामक सूर्य तो तिनें वर फेंकून दिला.

सप्तभिः पुत्रैरदितिरुप प्रैत्पूर्व्यं युगं
प्रजायै मृत्यवे त्वत्पुनर्मार्तांडमाभरत् ।।

सप्तभिः पुत्रैः अदितिः पूर्व्यं युगं उप प्र ऐत्। प्रजायै मृत्यवे त्वत् पुनः मार्तांडं आभरत् (=आहरत्)।

पूर्वयुगामध्यें अदिति सात पुत्रांसह देवांच्या समीप प्राप्त झाली. परंतु भूतमात्रांच्या जन्ममृत्यूकरितां पुनः तिनें मार्तांडाला धारण केलें.—अदितीचे जे आठ पुत्र होते ते तिला निरनिराळ्या काळीं निरनिराळ्या प्रकारांनीं तिच्या तनूपासून उत्पन्न झाले. त्यांचीं नांवें मित्र, वरुण, धाता, अर्यमा, अंश, भग, विवस्वान् आणि आठवा मार्तांड नामक सूर्य अशीं तैत्तिरीय संहितेंत दिलीं आहेत आणि त्यांच्या जन्मोत्पत्तीची कथा सांगितली आहे. "अदितीला पुत्रांची कामना झाली. तेव्हां तिनें साध्यदेवांप्रीत्यर्थ यज्ञांत ब्रह्मौदन शिजवून तयार केलें. साध्यदेवांनीं त्यांतून आपला हविर्भाग घेऊन अमृतशेष तिला दिला. तो प्राशन केल्यावर तिच्या गर्भांत रेतधारणा झाली. त्यापासून तिला चार पुत्र झाले. पुनः तिनें दुसरें ब्रह्मौदन शिजविलें आणि विचार केला, पूर्वीं उच्छिष्ट अन्न खाऊन मला हे पुत्र झाले. आतां मी हवि दिल्यावांचून अगोदर च हें अन्न प्राशन करीन. म्हणजे मला त्यांहून चांगले पुत्र होतील—असें म्हणून तिनें तें अन्न देवांना हवि न देतां अगोदर च प्राशन केलें. तें तिच्या ठिकाणीं रेत स्थापन झालें. परंतु त्यापासून 'व्यृद्ध आंड' म्हणजे अपक्व गर्भांड जन्मास आलें. तो च मार्तांड होय." पूर्वयुगांत अदिति ही आपल्या पहिल्या सात पुत्रांना घेऊन देवांच्या सन्निध आली व आठवा पुत्र मार्तांड तिनें दूर उंच फेंकून दिला. हे सात पुत्र अमर होते. परंतु पुढें उत्तरयुगांत जेव्हां तिला भूतमात्रांच्या उत्पत्तिलयाकरितां किंवा जन्ममृत्यूकरितां ह्या उदयास्त पावणाऱ्या मर्त्य अंडाची जरूर भासली तेव्हां तिनें पुनरपि त्याला द्युलोकामध्यें धारण केलें. ह्या मार्तांडाला जे सात रश्मी आहेत ते त्याच्यामागें त्याला आधारभूत असलेल्या सप्त आदित्यांपासून प्राप्त होतात. म्हणून मार्तांड जरी मर्त्य असला तरी रश्मी अमर आहेत.

आसुरी झंदावेस्त्यांत जे सात अमेशस्पेंत सांगितले आहेत ते ह्या सप्त आदित्यांच्या सदृश च आहेत. ह्या सर्वांची माता जी अदिति ती दक्षाची दुहिता व जाया म्हटली आहे. तथापि ती पुनः दक्षाची माता हि आहे. इतकें च काय, पण तिची व्यक्तिवाचकता इतकी मोठी आहे कीं वेदांत तिचें—

'अदितिर्द्यौरदितिरंतरिक्ष-
मदितिर्माता स पिता स पुत्रः ।
विश्वे देवा अदितिः पंच जना
अदितिर्जातमदितिर्जनित्वं ॥'

=अदिति ही द्यौ, अदिति अंतरिक्ष, अदिति ही माता, तो पिता, तो च पुत्र, विश्वेदेव म्हणजे अदिति, पंचजन हि अदिति, जन्य अदिति व जनक हि अदिति च,—या प्रकारें विश्वव्यापी वर्णन आहे. अदिति=अदीना=अखंडनीया, या अर्थानें ती जगताच्या बुडाशीं असलेलें अव्ययत्व निर्दिष्ट करिते. तिला स्त्रीरूप केवळ देवमाता म्हणून देण्यांत आलें इतकें च. बाकी ती जशी स्त्रीरूप आहे तशी च पुरुषरूप हि आहे हें वरील ऋचेवरून स्पष्ट सिद्ध होत आहे. वस्तुतः ती निरूप आहे आणि म्हणून सर्वरूपधारी आहे.

सारांश, मूळारंभीं असत् नव्हतें व सत् नव्हतें; मृत्यु नव्हता व अमृत नव्हतें. अर्थात् सत् झालें म्हणून असत् झालें, अमृत झालें म्हणून मृत्यु झाला. जें असत् तो च मृत्यु, तें च तम होय. म्हणून मूळारंभीं 'तम आसीत्'; तथापि एकटें तम च नव्हतें तर 'तमसा गूळ्हं अप्रकेतं सलिलं आसीत्'. सलिलाचें स्वरूप काय? तर तपाच्या योगें अंगापासून स्रवलेलें घर्म. तप कोणाचें? तर आत्म्याचें. म्हणून 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत् ।' जो आत्मा तें च ब्रह्म. म्हणून 'ब्रह्म ह वै इदमग्र आसीत् ।' त्या आत्म्यानें प्रजा-कामनेनें तप तपलें. त्या 'अभीद्धात् तपसः' अर्णव समुद्र झाला.

त्यांत आत्म्याच्या रेतापासून सुपर्ण जन्मला. जो सुपर्ण तो च हिरण्यगर्भ, तो च क, तो च प्रजापति. त्यानें विश्व केलें म्हणून तो विश्वकर्मा. त्यानें विश्वाच्या गर्भाला आकार दिला म्हणून तो त्वष्टा. त्यानें सर्व स्थावरजंगम भूतमात्रांना जन्म दिला म्हणून तो सूर्य. त्यानें प्राणिमात्राला प्रसूतीनें जन्मास आणलें म्हणून तो सविता. विश्व करण्यांत तो अत्यंत चतुर म्हणून 'दक्ष' होय. तसा च तो कधीं हि खंडित न होणारा म्हणून 'अदिति'. अशा अदितीपासून दक्षानें जें आपलें अनेक ज्योतींत पुनर्जनन करून घेतलें ते देव. याप्रमाणें देव हे अदितीचे पुत्र म्हणून आदित्य होत. पुनः ते दक्षाची प्रजा असून दक्ष हा त्या सर्वांचा एक च एक पति म्हणून प्रजापति होय. या प्रजापतीला ब्रह्मदेव ही संज्ञा आहे ती फार मार्मिक आहे. तो निर्द्वंद्व आणि द्वंद्व यांच्या मधला दुवा आहे. ब्रह्म हें एकमेवाद्वितीयं असल्याकारणानें निर्द्वंद्व आहे. देव हे द्वंद्वसृष्टींत प्रजारूपानें निर्माण झाले आहेत. म्हणून ब्रह्मदेव हा निर्द्वंद्वाचे व द्वंद्वाचे दोन्ही गुण दर्शविणारा द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी एकत्र धारण करून आहे. अर्थात् त्याचें वर्णन मागें उध्दृत केलेल्या 'क' सूक्तांत 'यस्य छायामृतं यस्य मृत्युः' असें जें केलें आहे तें यथायोग्य आहे. अशा सदसत्, मृतामृत, व्यक्ताव्यक्त द्वंद्वें धारण करणाऱ्या ब्रह्मदेवाचें स्वरूप रेखाटावयाचें म्हणजे तें प्रकृतिपुरुषान्वित, (Androgynous) किंवा पुरुषप्रकृत्यन्वित (Gynandrical) दिसणार आहे. पौराणिक देवकल्पनेप्रमाणें तो च अर्धनारीनटेश्वर (Hermophrodite) होय.

सदर तिसऱ्या ऋचेंत सूक्तांतील दुसऱ्या प्रकरणाला सुरवात झाली आहे. पहिल्या प्रकरणाचे शेवटीं गेल्या ऋचेंत मूळारंभीं एकमेवाद्वितीयं आत्मतत्त्व होतें हा सिद्धान्त निश्चित झाला. आतां सदर दुसऱ्या प्रकरणांतील या पहिल्या ऋचेंत त्या आत्मस्वरूप अव्यक्त अजगतापासून व्यक्त जगत् कसें निर्माण झालें हा पुढील

प्रश्न घेऊन त्याचा उलगडा करण्यास सुरवात केली आहे. त्यांत प्रथम मूळारंभीं जें तमानें आवृत अप्रकेत सलिल होतें तें तपाच्या महिम्याचें फल होतें असें सांगितलें आणि आतां पुढील ऋचेंत त्या तपाला कारणीभूत काय झालें या प्रश्नाचा विचार होणार आहे.

उपसंहार

जगदारंभींच्या काळीं तम होतें; आणि त्या तमाच्या आंत झांकलेलें हें सर्व सलिल अप्रकेत स्थितींत होतें. असें हें तुच्छानें आच्छादिलेल्याप्रमाणें तमानें झांकलेलें आभु सलिल एकविध होतें; आणि तें केवळ तपाच्या महि-म्यानें जन्मास आलें.

जगत्पूर्वकाळीं असत् नव्हतें, सत् नव्हतें; मृत्यु नव्हता, अमृत नव्हतें; परंतु जगदारंभणकाळीं तम होतें; आणि अशा तमाच्या आंत ओळखतां न येण्यासारखें हें सर्व जगत् बुडून गेलें होतें. हें तुच्छानें झांकलेल्या प्रमाणें अंधकारानें व्याप्त अस-लेलें सर्व बाजूंनीं उद्भव पावणारें गतिमान् जगत् सर्वथैव त्या मूळ अज व अव्यय आत्म्याच्या तपाच्या माहात्म्यानें प्रकटता पावलें.

सूचिपत्र

सूचिपत्र

शुद्धिपत्र

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
४	२६	इत्याद्यनके	इत्याद्यनेक
५	२०	अंःतकरणांत	अंतःकरणांत
६		पदपाठांत 'तदानीं' व 'आसीत्' या दोन पदांच्या दरम्यान 'न' हें पद घालावें.	
२४–२५		या दोन पृष्ठांच्या दरम्यान एक सबंध ओळची ओळ गळली आहे ती येणेंप्रमाणें:— संख्येची सुरवात व जगताचा आरंभ. म्हणून द्वंद्वांत असे 'एक'	
३३	१२	त्रिगण	त्रिगुण
५८	५	मूळें	मूळ
७२	२३	दोन दान	दोन दोन
१९८	१२	हौतृकर्म	हौत्रकर्म
१९९		'शाबरभाष्य' या शब्दाखालीं 'शरीरविद्या' व 'शांकरभाष्य' या शब्दाखालीं 'शारीरविद्या' असें वाचावें.	
२४४	६	द्वैद्वांतील	द्वैतांतील
,,	२६	निद्वंद्व	निर्द्वंद्व
२७५		मधील उभ्या ओळींत 'विसष्टीचा ओघ' असें आहे त्याबद्दल 'विसृष्टीचा ओघ' असें वाचावें.	
३१८	१३	देवाची	देवांची
३५७	३	आरंभींचा 'हा' शब्द गाळावा	
३६६	२५	अपणास	आपणास